GRIGORE TAUSAN

FILOSOFIA LUI PLOTIN

GRIGORE TĂUȘAN
FILOSOFIA LUI PLOTIN

Coperta colecției : CARMEN TOMA

Prezenta lucrare reproduce textul apărut în anul 1923,
Ed. III-a

GRIGORE TĂUȘAN

FILOSOFIA LUI PLOTIN

EDITURA „AGORA“ S.R.L. IAȘI
1993

EDITURA „AGORA“ S.R.L. IAȘI
B-dul PRIMĂVERII 17 B

I.S.B.N. 973-9147-08-9

NOTĂ

Ca și Platon, cu care, din nefericire, a fost mult timp confundat, Plotin (205—270) poate fi comparat cu unul din acele fluvii despre care se spune că dispăreau în adâncuri pentru a ieși la lumină la mari depărtări. Clasicii filosofiei universale — Plotin fiind indubitabil unul dintre aceștia — devin din când în când contemporani.

Deși a trăit în perioada de prăbușire a civilizației antice grecești, Plotin reprezintă totuși o ultimă izbucnire a spiritului antic. Filosofia sa a fost mult timp transmisă oral. Numai la cererea presantă a discipolilor săi, în jurul vîrstei de 50 de ani, Plotin începe el însuși să scrie. Porphyr a grupat manuscrisele lui Plotin în șase grupe de cîte nouă disertații sub titlul de **Enneade.** În ele se regăsesc temele majore ale filosofiei antice grecești: Ce este **zoon** și ce este omul, despre virtuți, despre dialectică sau despre tripla ridicare spre inteligibil, despre fericire, despre frumos (prima **Enneadă**); despre cer, despre potență și act, despre calitate și esență (**Enneada** a doua); despre destin, despre Providență, despre iubire, despre eternitate și

timp, despre suflet și Unul (**Enneada** a treia) ; despre esența sufletului, despre nemurirea sufletului, despre coborârea sufletului în corp (**Enneada** a patra) ; despre cele trei ipostaze, despre frumusețea inteligibilă, despre **nous,** Idei și Existență (**Enneada** a cincea) ; despre existență, despre Bine și Unul, despre categorii, despre numere, despre libertatea omului și a divinității (**Enneada** a șasea).

În ciuda dificultății înțelegerii **Enneadelor,** influența lui Plotin asupra filosofiei este imensă. El trece drept întemeietor al neoplatonismului, dar trebuie considerat mai degrabă ca fondator al misticismului filosofic. Nu numai gânditorii neoplatonici, precum Jamblichos (sec. al IV-lea), Proclus (sec. al V-lea) și Simplicius (sec. al VI-lea) au fost influențați de spiritul **Enneadelor** dar și filosofii creștini, în special Augustin. În Renaștere, Marsilio Ficino traduce în latină **Enneadele** (Florența, 1492) iar în perioada modernă Schelling redescoperă filosofia lui Plotin.

Enneadele au fost traduse în franceză de Émile Bréhier (Paris, 1924—1938), în germană de R. Harder, W. Theiler și R. Beutler (Hamburg, 1956), în engleză de Stephen MacKenna și B.S. Page (Londra, 1962), în italiană de Vicento Cilento (Bari, 1947—1949).

În limba română, până la această dată, singura lucrare de proporții relativ mari care aruncă o lumină asupra complicatelor **Enneade** este **Filosofia lui Plotin** de Gr. Tăușan.

Nicolae RÂMBU

PREFAȚA PRIMEI EDIȚII [1]

Studiul de față, tratează o epocă obscură, nu însă puțin interesantă, din istoria filosofiei.

Plotin, eroul acestei epoci, cunoscut numai prin aceea **că nu poate** fi cunoscut, deoarece e «neînțeles», trăiește în timpurile cele mai agitate ale omenirii, atunci când păgânismul, cu toată splendoarea adâncei și adevăratei sale civilizații, dispare, în fața unei lumi noi întemiată de niște oameni umili, dar având în sprijinul lor ceva necunoscut în lumea veche : iubirea curată, dezinteresată, iubirea pentru Dumnezeu, mergând până la jertfa omului... În filosofia lui Plotin, se întâlnesc cele două lumi, întemeiate pe două opuse concepții ale vieții, și e — natural — de cea mai mare importanță a vedea, cum se reflectă acest conflict într-o minte filosofică.

Și cu toată acestă importanță — derivată din timpul în care el trăiește — și cu toate că Plotin, e un necesar complement al marei filosofii academice, totuși poate nu e filosof mai puțin studiat și cunoscut decât acesta. Pentru Aristotel sau

---

1) Prima ediție a apărut în 1900.

Platon, avem biblioteci întregi de comentarii, de studii critice, de analize literare, pentru Plotin, însă nu avem, de exemplu, în întreaga erudiție franceză, acea care ne-a orientat direct în acest studiu, decât o singură operă monografică asupra lui, și anume traducerea **Enneadelor** și notele ce o însoțesc, datorită și datorite lui Bouillet. Avem apoi câteva studii care tratează, într-un „capitol aparte" despre Plotin. Nu e de mirare, deci că acest filosof, a rămas obscur, și că **situația** și **rolul** său istoric, sunt aproape cu desăvârșire ignorate, dat fiind puținul interes ce i-au purtat savanții chiar cei mai conștiincioși.

Expunerea, însă a filosofiei lui Plotin așa cum reiese ea din incoerentele **Enneade,** este îngreunată de faptul că cel ce se încumetă a o face riscă să pună prea mult din intuiția sa proprie, și astfel să altereze fondul filosofiei lui Plotin.

Și această **latură subiectivă** în comentariile lui Plotin pare-se că nu se poate înlătura deoarece sunt particulare lui Plotin. Acest filosof, e înzestrat cu o inteligență adâncă, dar nesistematică, stilul său, ordinea argumentelor, contrazicerile și repetițiile de prisos, totul contribuie ca **Enneadele** să fie opera filosofică, poate, cea mai dificilă ; pentru a putea scoate, astfel, **unitatea de gândire** din acest haos de opinii azvârlite, pare-se, la întâmplare, trebuie nu numai răbdare, atenție, cunoaștere a antichității, dar ceva mai mult, trebuie să ai **intuiția fundamentală** care inspiră sistemul său în general, dar care nicăieri nu e afirmată categoric și clar.

Dar cine poate garanta că intuiția **mea,** de exemplu, e cu adevărat, fondul intim al metafizicii lui Plotin ?

Iată de ce ziceam că studiul acesta e original, ca orice studiu istoric, și **din nefericire** pentru cunoașterea lui Plotin, mai original decât oricare altul de acest fel.

Sunt dator, însă, să afirm de la început, că afară de concepția generală și personală, prin care am judecat pe Plotin, încolo, nu am înaintat nici o aserțiune, fără probe documentare, scoase din **Enneade,** și citate textual cu fidelitatea ce trebuie să însoțească pe orice om de carte. Grație acestei metode științifice, lectorul are și avantajul că poate cunoaște pe Plotin, în forma lui proprie, în stilul său inspirat și patetic.

Dar această carte are și un alt merit, care derivă din **metoda** întrebuințată, și anume : Nu s-au utilizat **citate** decât din acei autori care l-au studiat pe îndelete. Când nu s-au putut face citate direct — din cauza dificultăților materiale de-a găsi vreo carte veche și rară, de exemplu — atunci s-a recurs la alt izvor, însă s-a spus aceasta, pe față, fără ocol.

Cartea aceasta poate fi simpatică, deci, prin **cinstea** ei.

Gr. Tăușan

PREFAȚA LA EDIȚIA A III-A

După o lungă trecere de ani socotesc că e necesar a retipări acest studiu, pentru că sunt convins că noile generații de cercetători în științele teologice și filosofice au încă ceva de învățat dintr-o carte scrisă cu pasiunea adevărului și cu dorința de a servi studiile abstracte metafizice.

Noua ediție a trebuit să apară într-o altă formă, și anume cu excluderea multor **citate grecești.** Cele ce au rămas au trebuit să fie transcrise cu litere romane, și aceasta pentru că greutățile vremii, fac ca tipografiile de azi să nu mai poată tipări, cu înlesnirea dinainte de război, cuvinte scrise cu litere grecești.

Dacă și noua ediție este inferioară din acest punct de vedere celei dintâi, ea prezintă însă, superioritatea de a fi revăzută, corectată și ameliorată prin experiența ce autorul a căpătat-o în acest lung timp, ce s-a strecurat de la prima ediție până acum.

Gr. T.

Octombrie 1923

PLOTIN

OMUL ȘI OPERA SA

Biografia filosofilor nu servește numai la satisfacerea unei simple curiozități, sau dorinței de migăloșenie erudită ci ajută înțelegerea clară a sistemelor metafizice, căci orice metafizică are la temelie un temperament, un fel subiectiv de a observa și înțelege lumea ; cunoscând astfel firea intimă a omului poți să te așezi din chiar punctul său de vedere și să ai, împreună cu el, intuiția lumii, în felul său propriu. Cu modul acesta, fie că admiți, fie că negi concepțiile sale, le poți totuși înțelege, și pentru educația istorică atâta e de ajuns. Cunoscând viața lui Socrate, așa cum o povestește Xenofon, poți înțelege filosofia sa. Regularitatea și punctualitatea vieții intime a lui Kant e o altă formă de manifestare sufletească, foarte apropiată de expunerea cumpănită și rece a *Criticii rațiunii pure ;* monismul existenței absolute din Spinoza se poate înțelege prin originea evreiască a acestuia, evreii fiind rasa clasică a monoteismului ; iar retrasa și monotona viață a lui Schopenhauer, precum și ereditatea sa fiziologică, întregește cunoașterea pesimismului său teoretic.

Cum n-ar fi deci interesant să cunoaștem viața lui Plotin, prea puțin cunoscutul autor al „neînțeleselor *Enneade* ?“

Viața lui Plotin apoi, în special, mai mult decât oricare alta, ar folosi aprecierii metafizicii sale, deoarece opiniile celorlalți asupra filosofiei sale sunt cu totul deose-

bite, trecând de la cea mai neînfrânată laudă până la atacul cel mai nemeritat.

Dar care poate fi izvorul cel mai demn de credință pentru reconstruirea unei vieți ? Desigur, nu poate fi nici lauda elevului, nici hula vrăjmașului, și pentru a avea opinia celui dezinteresat trebuie să facem o cântărită alegere între unul și altul, trebuie să știm a elimina tot ceea ce e străin, pentru a rămâne omul însuși fără adaosul unuia sau scăderea celuilalt.

Acestea le spunem pentru că biografia lui Plotin o avem povestită de către discipolul și amicul său *Porfir*, — și deci ni se impune multă prudență față de informațiile ce acesta ne dă despre maestrul său. De asemenea păstrăm scurte notițe de la *Eunape* [1], istoricul biograf al școlii Alexandrine, și de la *Suidas* [2] autorul celebrului Dicționar biografic.

Cu amănunte date însă de aceștia nu se poate cunoaște perfect viața lui Plotin. Suidas și Eunape ne dau niște abreviate informații de minimă valoare, iar Porfir, în afară de părtinirea lui, e un izvor superficial prin aceea că e prea influențat de timpul său. *Viața lui Plotin* e plină de superstiții și de amănunte anecdotice supranaturale ; în ea nu găsim mai nimic despre intimitatea vieții lui Plotin. Porfir preocupat de profesor, a uitat și a redat șters, în biografia sa, pe omul însuși, cu toată căldura vieții sale proprii.

---

1 *„Eunapii Sardini vitas Saphistarum et fragmenta historiarum"*, editat de Boissonade și Wyttenbach. Scrierea lui Eunape începe cu Plotin și sfârșește cu Beronicianus, cuprinzând între ei bliografia a 21 alți filosofi ignorați azi aproape cu desăvârșire. cf. V. COUSIN : „Fragments philosophiques" I. II, p. 199. Notița referitoare la Plotin e tradusă de Bouillet (v. I, p. 316 = Ennéades). Despre Eunape, ca valoare istorică, vezi ALFR. CROISET : *Histoire de la litérature grecque"*, T V., p. 886 : „Bien que nous devions à ce livre quelques informations qui ont leur valeur, il faut dire nettement qu'il n'y a là ni critique, ni composition, ni style..."

2 Scurta informație a lui Suidas, referitoare la Plotin, e tradusă de *Bouillet* (v. I, p. 317 id.).

Totuși aceste puține și unilaterale date asupra vieții lui Plotin comparate și controlate vor ajuta ca să desprindem reala sa personalitate.

El s-a născut în Egipt, în orașul Lycopolis [3] pe timpul domniei lui Septimiu Sever în anul 205 d.Ch. De-o constituție slabă și suferind de-o boală cronică de stomac [4] își ducea viața sobră cu greu, mai ales din cauză că refuza orice tratament medical „convins că e nedemn pentru un om matur a se îngriji astfel" [5]. El ducea disprețul corpului până acolo că nu voia a lua băi, așa de obișnuite la cei vechi, și din cauza acestei neîngrijiri corporale sănătatea îl părăsea treptat și „vocea sa într-o vreme frumoasă și puternică, era tot mereu răgușită, vederea i se turbură și îi apăru ulcerații la picioare și la mâini" [6].

Porfir nu ne dă nici un amănunt asupra educației lui Plotin până la vârsta de 28 ani, când ni se spune că el se devotă cu totul filosofiei.

Alexandria era în acest timp centrul unei întregi culturi, dacă nu al totalei culturi, după cum Atena fusese într-o vreme ; astfel că Plotin fără a fi nevoit să călătorească prin țări străine, avea de unde și de la cine să se instruiască.

Totuși biograful său ne spune că nici unul din profesorii celebri ai timpului său nu-i mulțumea dorul de a ști, căci spiritul său original cu greu putea suferi pasiv impresiile din afară. Dar odată, unul din prietenii căruia îi destăinuise deziluziile sale față de profesori, îl conduse la *Ammonius*. Acesta era omul care avea să influențeze într-un mod decisiv pe Plotin ; filosoful care va îndruma de aici încolo întreaga carieră intelectuală a acestuia. „Iată pe cel ce îl căutam", [7] aceasta a fost exclamația ce

---

3 Acest lucru e raportat de *Eunnape* și *Suidas* (Bouillet p. 316-317 v. cf. COUSIN *op. cit.* 201. I, II). Porfir nu pomenește nimic despre patria lui Plotin, condițiile pământești și omenești fiind desprețuite de Plotin însuși.

4 PORFIR. *Vita Plotini* II, p. 3 (Volkmana) : Kiliaki de noso polakis kata ponumenos.

5 PORFIR. *V. Pl.* II, p. 3.

6 PORFIR, Idem, II, p. 4.

7 PORFIR, id. III, p. 5.

el a făcut-o din primele momente ale audierei lui Ammonius [8].

Ar fi, firește, de cea mai mare importanță pentru înțelegerea lui Plotin și deci în general pentru istoria filosofiei vechi, să cunoaștem pe filosoful care a influențat așa de mult pe Plotin, mai ales atunci s-ar putea aprecia cu siguranță care e originalitatea lui Plotin însuși. Dar tocmai că informațiile istorice asupra lui sunt foarte sărace. Știm că avea o doctrină secretă, pentru inițiați ca o imitație a pythagorismului, deoarece ni se spune că discipolii săi Herennios, Origenos și Plotin „conveniseră a ține ascunsă doctrina ce-o primise de la Ammonius“ [9].

Dacă ar fi să interpretăm à la lettre ce ne spune Porfir, am socoti pe Plotin ca un școlar lipsit de orice originalitate și care se mulțumește a expune la alții ideile ce, el însuși, le primise de la Ammonius [10].

O substituire de nume ne-ar da deodată pe autenticul autor al *Enneadelor* și ar șterge din rândul marilor fi-

---

8 Cunoaștem în istoria filosofiei pe mai mulți cu acest nume. Unul din ei e *Ammonius* din Alexandria, filosof peripatetician, trăitor în primul secol al erei creștine. Despre acesta nu poate fi vorba aici. Discuția nu poate privi decât pe *Ammonius Saccas* sau pe *Ammonius* fiul lui Hermias, *Ammonius Hermioe.* BOUILLET crede că profesorul lui Plotin a fost *Saccas* („Vie de Plotin“, vol. I, p. 4) bazat pe susținerile analoage ale lui *Vacherot:* „Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie“, t. I, p. 341-355) pe când FRANCK (în „Dictionaire des sciences philosophiques“, p. 45) susține că Plotin a audiat pe Ammonius Hermioe. Afirmația lui Franck însă, e greșită cu desăvîrșire. Ea se bazează pe o confuzie cronologică neexplicabilă la un erudit ca Franck. Ammonius Hermioe, cum singur afirmă, a fost „discipolul lui Proclus“ id.). Atunci cum e posibil ca Plotin să fi fost elevul viitorului său discipol, să fi ascultat pe Ammonius „cre a trăit pe la finele sec. V“ (id.) când el moare spre finele secolului al treilea? Poate că această eroare o comite Franck din cauză că Porfir nu pomenește niciodată supranumele Saccas, dat lui Ammonius. Vezi loco cit. III, 5 și 6 unde se citează mai des acesta). Ammonius a avut alți discipoli, de ex. pe *Joan Filoponos, Olympiodor* etc. (V. CROISET : op. cit., T. V., p. 1037).

9 PORFIR, *Op, cit*, III, 6.

10 PORFIR, III, 6,

losofi pe Plotin. Vom vedea mai departe dacă putem crede aceasta și dacă Porfir însuși voiește a spune aceasta. Până atunci însă ne mulțumim a observa că în tradiția școlii lui Ammonius era studierea conștiincioasă a civilizațiilor orientale, a filosofiei persane și indiene [11], căci Porfir ne spune că de îndată ce-a intrat în această școală îl prinse gustul de-a studia filosofia ce se învață în Persia „cea care are trecere în India“ [12].

Această curiozitate îl silește — ca un al doilea Aristotel — a urma armata lui Gordian, ce pleca într-o expediție în Persia, atunci fiind în vârstă de 39 ani, „după ce învățase la Ammionius timp de 10 sau 11 ani“ [13] în care expediție, împăratul murind în Mesopotamia, Plotin se întoarse la Antiochia, și apoi la Roma, unde stăpânea atunci Filip Arabul.

În acest oraș Plotin începu apostolatul său filosofic ajungând în scurtă vreme a fi bine cunoscut și a-și căpăta o bună reputație ; astfel ni se spune că împăratul Gallienus și soția sa Salonina avea o considerație deosebită pentru el [14]. O probă despre strânsele relații dintre filosof și împărat o avem și în faptul că cel dintâi îndrăzni a cere lui Gallienus un oraș în Campania, în care ar fi voit să întemeieze o cetate „după legile lui Platon“, voind chiar a o numi Platonopolis. Câteva intrigi de la curtea imperială împiedică realizarea planului lui Plotin, fiind astfel lipsiți de o experiență comunistă în genul lui Fourrier, dar făcută cu o mie și mai bine de ani înaintea „falansterului !“.

În Roma, grație valorii sale personale, își formă o școală filosofică, cu discipoli pasionați și statornici, culți și talentați.

---

11 Tendința aceasta va deveni comună neoplatonicilor. Astfel cele mai numeroase citate din *poeziile orfice* și din *oracolele chaldaice* atribuite lui Zoroastru, le găsim în *Comentariul* lui Proclus asupra dialogului *Alcibiade* al lui Platon (editat de *Fr. Creuzer*, 1820). Cf. V. COUSIN : Frag. Philos“, t. II, p. 252—258.

12 PORFIR, III, 5.

13 POR. III, 6.

14 POR. XII, 17.

O datorie istorică ne silește a-i cita, împreună cu foarte puține amănunte ce știm despre ei.

În ordinea valorii, citățm întâi pe însuși biograful său. Dacă de la Porfir nu am poseda nimic altceva decât „viața" profesorului său, totuși am putea să afirmăm că a fost un spirit fin, și un literat delicat. Dar faptul că a făcut o serie de critici asupra lui Homer, și s-a ocupat cu ipoteza „harmonicelor" lui Ptolemeu, ne dovedește că el unea erudiția literară cu cea științifică [15].

Tratatul lui Porfir „Contra creștinilor" a avut un deosebit răsunet și a dat o nouă vlagă păgânismului în decadență. Citatele și combaterile ce scriitorii creștini, și în special Augustin, le fac pentru și contra lui Porfir, arată autoritatea de care se bucură în lumea veche acest discipol al lui Plotin. El însuși a avut drept discipol pe *Jamblichos* (și acesta la rândul său pe *Sopater)* [16].

Sârguința ce Porfir o punea în aprofundarea teoriilor lui Plotin a atras iubirea acestuia, și el însuși ne mărturisește laudele ce-i adresa profesorul său. După un discurs, Plotin îi zise : „Ai probat acum că ești în același timp, poet, filosof și ierofante" [17].

Altădată Plotin primind de la profesorul platonician *Eubulus* din Atena mai multe întrebări, le dădu lui Porfir să le studieze, spre a-i face apoi o dare de seamă.

În sfârșit proba decisivă a valorii sale stă în faptul că Plotin îi dădu însărcinarea de „a-i revedea și rândui scrierile sale" [18].

Din alte amănunte asupra vieții lui Porfir, pe care le găsim în *Eunape,* relevăm și un fapt curios. Am spus că Porfir a scris contra creștinilor (și aceasta îl deosebește de Plotin, care nu poate fi considerat ca un fățiș adversar al creștinismului), dar Eunape mărturisește că

---

15 Despre Porfir și despre catalogul complet al scrierilor sale, se poate consulta, cu folos, articolul lui *V. Parisot* (în „Dict. des Sc. philos", p. 1365) care s-a ocupat în special cu acest filosof. De asemenea *Vacherot,* op. cit., Croiset T. V., 834 seqq).

16 Vezi SUIDAS (în *Bouillet* t. I, p. 317).

17 POR. Vita Plotini, XV, 19.

18 POR., id., XXIV, 33.

la bătrânețe, el ar fi publicat scrieri contrare celor din tinerețe. *Cousin* nu poate decide dacă e vorba de renegarea lui Plotin, sau a credințelor sale păgâne și citează însuși textul lui *Eunape* [19]. Cred însă că nici vorbă nu poate fi de negarea filosofiei lui Plotin, deoarece după o viață întreagă petrecută în studiul unui sistem filosofic e imposibil a-l combate la sfârșit ; mai ușor e de crezut că a renegat anticreștinismul său, deoarece noua religie cuprindea tot mai mult spiritele, în afară că Plotin însuși [20] ca sistem de gândire, nu putea fi un adversar radical al creștinismului.

Închidem acest incident cu convingerea că Porfir a fost un filosof cult și că prezența lui printre discipoli, înalță în ochii noștri, valoarea profesorului său Plotin [21].

Un alt discipol e *Amelius*. Porfir ne spune că la venirea lui în Roma, Amelius asista de 18 ani la lecțiile lui Plotin, stând împreună cu acesta, încă șase ani după ce mai întâi făcuse parte din școala stoicului *Lysimach* [22]. Acest Amelius (pe care *Suidas* îl socotește ca profesorul direct al lui Porfir [23], era un om muncitor și pasionat pentru studiu ; astfel știa, pe de rost, cuprinsul cărților lui *Numenius*, și compuse primele cărți de note, culese la cursul lui Plotin [24].

Se pare, după câte știm din *Comentariul* lui Proclus asupra dialogului platonician *Alcibiade*, că Amelius s-a

---

19 P. 210, vol. II, „Frag. philos".

20 De aici firește nu trebuie să se deducă că neoplatonismul ar fi o altă formă de manifestare a creștinismului, sau a socoti ca *Holstenius* că doctrina lui Ammonius și Plotin era scoasă din creștinism, și de aceea era secretă, cum Porfir afirmă acest ultim amănunt. Vezi combaterea acestei ipoteze în COUSIN. „Frag. philos." 205—206—207, T. II.

21 CROISET vede în Porfir, mai ales un apostol al *religiei* neoplatonice, *(Op. cit.*, 837, T. V.).

22 POR. Vita Plotini, III, 6.

23 SUIDAS (Trad. *Enneadelor* a. I, p. 317). Contra acestei păreri vorbește BOUILLET (idem) care consideră pe drept că Porfir a fost discipolul direct al lui Plotin și deci condiscipolul lui Amelius

24 POR. id., III, 4—5.

ocupat în special cu problema demonilor, considerându-i ca zei înșiși răspândiți în lume [25].

De asemenea Amelius a scris o carte : *Peritis Kaiata dogmata tu Plotinu pus ton Numinion dioforos* [26], care, după cum se vede chiar după titlu, are o deosebită valoare pentru judecarea lui Plotin.

Ați discipoli mai puțin însemnați sunt :

Medicul *Eustochius* [27] din Alexandria, unul din elevii cei mai devotați, care a rămas în ultimele momente cu Plotin și i-a văzut sfârșitul.

Paulin, originar din Scithopolis (oraș din Iudeea), de asemenea medic [28].

Zoticus, poet, compuse versuri frumoase referitoare la fabula Atlantidei [29].

Zethus [30] din Arabia, medic, care a lăsat după moartea lui pe Plotin ca moștenitor, la moșia căruia (în Campania) aceasta își dete sufletul.

Castricius Firmus, despre care Porfir spune cu regret că deși devotat lui Plotin, nu voia totuși a se retrage din viața publică [31].

În școala lui Plotin au intrat și oameni cu înalte situații sociale. Porfir citează pe senatorii *Marcellus, Orontus, Sabinillus* și *Rogatianus,* afirmând despre acesta din urmă „că se dezrobise așa de mult de viața zilnică, că părăsise bunurile sale, dăduse drumul servitorilor și renunțase cu totul la demnitățile sale“ [32].

---

25 COUSIN : „Frag. philos“. t. II, p. 272, ne spune că Proclus combătea această aserțiune a lui Amelius. E adevărat că ipoteza lui Amelius nu era în spiritul neoplatonismului. (Vezi mai departe opiniile lui Plotin asupra demonilor).

26 POR. id., XVIII, 21.

27 POR. id., II, 4—5, VII, 12.

28 POR. id., VII, 12.

29 POR. id. VII, 122.

30 POR. id., VII, 12—13.

31 POR. id., VII, 13. Morala practică a lui Plotin, asemănătoare cu cea socratică, dar mai ales cu cea cinică și stoică, cerea disprețul onorurilor publice, din cauza cărora omul nu se poate închina virtuții și vieții speculative.

32 Id. VII, 13.

Porfir citează apoi pe retorul *Serapion din Alexandria* [33].

Dar în școala sa întâlnim și femei, lucru nu tocmai rar în civilizația greacă [34] precum erau :

Gemina și fiica ei numită tot *Gemina, Amficlea,* soția lui Ariston [35].

Din rândul celor care au simțit influența lui Plotin (lăsând pe urmașii mai depărtați în timp) în chiar momentul apostolatului său filosofic, poate nu am greși citând pe *Longin,* unul din cei mai sinceri, mai entuziaști și mai competenți cunoscători ai filosofiei neoplatonice [36].

Plotin deci a format o întreagă școală, și dacă n-a avut un școlar ca Platon, a avut totuși școlari tot așa de devotați ca cei ai lui Socrate. Aceasta ar fi ajuns ca să justifice bănuiala superiorității sale, chiar dacă nu am poseda *Enneadele.*

Dar acum să ne dăm seama într-un mod analitic de valoarea sa și de influența exrecitată de el asupra contemporanilor. Fundamentele acestei valori sunt pe de-o parte *varietatea cunoștințelor* și pe de alta *modul cum erau expuse.* Porfir e și aici singurul și inteligentul izvor la care putem apela.

„Plotin știa tot ce se referă la geometrie, aritmetică, mecanică, optică și muzică, deși nu avea prea multă tragere de inimă pentru aceste științe. Se citeau în întrunirile sale Comentariile lui Sever, Cronius, Numenius, Gaius și Atticus ; se citeau de asemenea scrierile Peripateticienilor, ale lui Aspasius, Alexandru, Adraste și ale altora, cum se întâmpla [37].

Erudiția filosofică a lui Plotin ne este cunoscută — în afară de mărturisirea de mai sus, a biografului său — prin chiar *Enneadele,* în care sunt rezumate, expuse

---

33 Id. VII, 14

34 Astfel era Aspasia eleva lui Socrate ; cinica Hypparhia, soția cinicului Crates, etc.

35 POR. id. IX, 15.

36 Vezi în privința aceasta scrisoarea adresată de Longin lui Porfir în „Vita Plotinis" XX, 25—28). Despre valoarea lui *Cassius Longin,* cons. CROISET *(op. cit.,* T. V. 783, etc.).

37 PORFIR. Id. XIV, 19.

și criticate aproape toate sistemele vechi din Grecia, filosofia orientală kabbalistică și opera lui Filon. De aceea oricine a studiat opera lui Plotin nu poate decât să subscrie acestor afirmații ale lui Porfir : „Doctrinele Stoicilor și Peripateticilor sunt intim fuzionate în scrierile sale. Metafizica lui Aristotel e condensată în întregime“ [38].

Dar Plotin departe de a fi stăpânit de această erudiție, o punea din contră în serviciul originalității sale filosofice ; astfel că în locul unui sincretism mediocru, avem în *Enneade,* modelul unei metafizici personale susținută de o întreagă erudiție filosofică. Exactitatea istorică nu a distrus pe filosof.

Spuneam mai sus că influența ce Plotin o exercita pe vremea sa, în timpurile de decadență și de slăbire a gustului de filosofie, se explică și prin modul său de expunere. El avea darul de-a atrage și stăpâni pe cei cu care venea în atingere, semnul distinctiv al celor aleși. În intimitate, când omul nu poate să se ascundă sub un teanc de volume, să vorbească cumpătat și preparat, acolo apare în toată sinceritatea firii lui, cu toată viața și căldura, și de aceea acolo se plămădesc simpatiile și se întemeiază școlile, se prepar prozeliți și ies cei fanatici.

Plotin, în intimitate, trebuie să fi fost tot așa de mare ca și autorul *Enneadelor,* și atâta era de ajuns pentru ca să-l facă a fi venerat.

Stilul său retoric, cum ne atestă opera sa, era frumos tocmai din cauza lipsei de meșteșugire. Deși avem în acest stil — oarecum în sămânță — toate defectele decadenței literare : neegalitate de ton, sentimentalitate exagerată, brusc argument și o oarecare lipsă de ordine logică în gânduri, totuși din el transpiră un entuziasm sincer și cald, care adesea întrece emfaticul și retoricul ton al apologeților creștini.

Când pătruns de un adevăr, uimit de măreția acelei Ființe, pe care rațiunea filosofică în unire cu imaginația și cu sentimentul a putut să o reconstituie oarecum intuitiv în minte, atunci Plotin trebuie să fi fost sublim,

[38] Ed. XIV, 19.

cu acea flacără ce scânteiază în ochii celui ce cugetă și simte, și cu acea covârșitoare dicție a celui convins.

Și această bănuială ne este întărită prin chiar biograful său.

„El vorbea foarte bine în întrunirile sale ; găsea de îndată răspunsurile potrivite... Când vorbea, se părea că inteligența îi strălucea pe față și îl lumina cu razele sale. Era frumos mai ales când discuta : se vedea atunci sudoarea fină picurând de pe frunte : blândețea îi strălucea pe față“ [39].

Însă, în toiul gloriei și reputației, boala îl rodea în liniște, și contra ei, el nu voia să lupte. Pentru un om care susținea că viața e o degradare a principiului divin, ar fi fost o contrazice a căuta să-și îngrijească sănătatea, și să-și conserve cel mai superficial dintre bunuri : viața pământească.

Îmbătrânit și slăbit [40], în ațâțarea nervoasă firească ce se ocupă cu studiul, și în neîntrerupta concentrare a spiritului, el ajunsese în starea aceea în care munca devine penibilă, chiar pentru cel care o viață întregă nu a făcut altceva ; se retrage astfel din mijlocul tuturor ai

39 PORFIR, Id. XIII. 18. Am preferat mai mult respectul textului decât finețea literară, traducând pe *idrós* (scris de către Plotin idros, cu omega, prin „sudoare“, în loc de *„rosée“* cum face *Bouillet* (la p. 14 în „Vie de Plotin“) ; căci acest cuvânt în toate combinațiile etimologice rămâne cu aceeași semnificație, astfel idrotis, plin de sudoare ; idrotirion, care produce sudoare, etc.

40 PORFIR ne raportează că Plotin suferea de o boală de stomac, SUIDAS însă spune : „Constituția sa a fost slăbită din cauza bolii sacre (epilepsia)“ în trad. lui *Bouillet* T. I. 317). Am putea să dăm dreptate lui Suidas, — spre deplina mulțumire a lombrosienilor moderni — dacă am considera căderea în extaz (care după Porfir, a avut-o de patru ori) ca un atac epileptic. Dar socotim că aceste meschine afirmații, în afară că nu luminează viața scriitorului sau artistului, ar trebui, firește, controlate, ca să se vadă exactitatea lor. În cazul nostru, Porfir nu pomenește nimic despre această boală. Porfir însuși, despre care nici Suidas, nici Eunape, nu spun că era epileptic, a căzut totuși și el în extaz. (Vita Plotini XXIII, 31). De altminteri „extazul“, chiar dacă n-ar fi socotit ca o intenționată metodă intelectualo-metafizică, — cum cred că e, într-adevăr, pentru neoplatonism, — se poate totuși considera ca un efect al agitației nervoase și ca atare, un accident trecător, și nu simptomul unei boli.

săi, și mai puțin fericit decât Socrate, învins prin o moarte nedreaptă și smuls în toată vigoarea geniului, Plotin moare, după ce cunoscuse singurătatea și micșorarea spiritului, în moșia lui Zethus, lăsată de acesta, lui, moștenire, în tovărășia prietenului său Eustochius. Era în anul 270 după Christos și Plotin avea vârsta de șaizeci și șase de ani.

Aceasta a fost viața celui din urmă filosof al Grecilor.

Înainte de a vorbi despre controversele ivite asupra valorii sale filosofice, să spunem ceva despre modul cum ni s-a păstrat opera sa, *Enneadele*, un monument de-o evidentă importanță în evoluția filosofică.

Plotin nu a fost un scriitor, nu a avut pasiunea de a-și rândui și așeza în scris gândurile sale. Ca și Pitagora și Zenon, ca neimitabilul Socrate, sau ca prea pomegriții sofiști, el nu râvnea gloria celor mulți și aplauzele vulgului, precum nu se gândea nici la memoria posterității. Aristocrat prin firea sa, convins, ca și Hegel, că puțini, dacă nu chiar nimeni, îl vor înțelege, și apostol al unei filosofii disprețuitoare a nimicniciilor vieții trecătoare pământești, el nu vroia să fie un scriitor cunoscut. Dacă tocmai la 50 de ani [41] începe să scrie, aceasta o face mai mult ca un fel de cedare delicată, față de stăruințele lui Amelius sau Porfir [42].

Dealtminteri scria rău „nu separa cuvintele si nu dădea atenție la ortografie, nu era ocupat decât de ideile sale“... „Când sfârșea de-a compune ceva în mintea sa, și când în urmă scria ceea ce gândise, părea că copiază o carte“ [43].

El era așa de puțin scriitor, atât de puțină ambiție punea în ceea ce scrisese, încât a lăsat lui Porfir grija de a rândui și corecta opera sa [44].

Titulatura însăși a operei lui Plotin e făurită tot de Porfir, care a împărțit cele 54 de lecții ale profesorului

41 PORFIR, Id. IV, 7.
42 POR. Id. V, 9.
43 POR. Id. VIII, 14.
44 Id. XXIV, 33.

său în șase mari capitole, numite *Enneade* Această împărțire, — explică Porfir, a fost făcută în onoarea numerelor cu semnificație simbolică : 6 și 9 ; [45] ea s-a menținut până în zilele noastre.

Cu toată ordinea introdusă de Porfir în lecțiile profesorului său dezordinea domnește în *Enneade.* O problemă niciodată nu e rezolvată și discutată într-un singur loc, ci trebuie a o urmări în capitolele cele mai depărtate. Uneori o simplă frază incidentă și fără legături cu corpul demonstrației în care ea se află cuprinsă, rezolvă contradicțiile ce se păreau invincibile — după Plotin — în alte capitole. De multe ori combate diverse ipoteze metafizice și trece de la unele la altele, fără a le enunța mai întâi.

În afară de această dezordine logică, stilul contribuie la obscuritatea *Enneadelor.* Plotin trece brusc de la o expunere rece, la un ton cald și inspirat, de la fraze simple și clare prin sobrietatea lor, la altele nebuloase și abstracte, pline de repetiții, încât această varietate de stil, produce în cititorul nepregătit și impacientat, un pronunțat seniment de nemulțumire.

Și acest incoerent mod de a-și expune ideile nu era ceva propriu *scrierii* sale, căci și *în vorbă* era tot astfel — după cum ne mărturisesc contemporanii și elevii care îl auzeau. Astfel Porfir zice : „El nu se silea a vă convinge printr-o discuție regulată ; am observat aceasta, chiar de la început, când îl auzeam“ [46].

Din cauza acestei neglijențe sau insuficiente stilistice, posteritatea, cu rare excepții, și până în zilele noastre, nu a dat marelui metafizician valoarea sa reală, nu i-a recunoscut meritele și rolul jucat de el în evoluția sistemelor filosofice. [47]

---

45 PORFIR, XXIV, 33. Pentru o mai explicită etimologie, amintim lectorului că enneadikos-i-on e o calificație adjectivală = „compus din nouă“ pe când i ennea înseamnă timpul de 9 zile de-a rândul (împărțire de timp cu scop religios, exemplu : de post, etc.).

46 *Vita Plotinis,* XVIII, 23.

47 Astfel un savant căruia filosofia antică îi datorează mult, *Barthélemy-Saint-Hilaire* scrie în *Prefața* monumentalei traduceri a *Metafizicii* lui Aristotel (CXIII) : „Les Alexandrins, Plotin en

Singura parte din filosofia sa, ce a fost mai bine cunoscută, a fost *metoda mistică ;* însă aceasta nu formează esența totală a metafizicii lui Plotin, deși, într-adevăr, e o formulare precisă a unei *gândiri noi* în Grecia. Dar filosofia neoplatonică nu are o valoare pur metodologică, cum e sofistica sau filozofia lui Socrate, ci una de fond, și *metoda* sa are doar atâta valoare, câtă *aplicabilitate* i-a dat el, în sistemul său. Deci, acest sistem trebuie cunoscut și criticat în el însuși, independent de metoda care i-a dat naștere, de schelele ce-au servit la clădirea întreagă a *Enneadelor.*

Însă cu toată incoerența opiniilor, cu toată discordanța stilului, din fragmentele presărate ici și colo și din mijlocul tuturor contradicțiilor ce întâlnim în *Enneade,* se desprinde totuși un sistem unitar și-o sinteză explicativă a lumii. Vârtejul e la suprafață și marea e liniștită la fund.

Întreg studiul nostru are tocmai ca scop să prindă această *unitate fundamentală* ce se ascunde în temelia *Enneadelor.*

Lectorul nostru va putea judeca el însuși, dacă Plotin are o valoare reală și dacă cunoașterea lui e sau nu folositoare înțelegerii temeinice a filosofiei antice. Dar o datorie morală ne impune — ca înainte de-a trata în fond filosofia lui Plotin — să răspundem la principalele atacuri ce i s-au adus.

---

tête, ont fait beacoup de Métaphysique ; on peut même dire qu ils n'ont fait que cela. Mais leur mysticisme, né d'une rivalité inopportune contre le christianisme, à l'esprit hellénique, qu'inutiles au monde Ils ont pensé sans méthode, sans suite, sans aucune régularité... Ce sont des nobles âmes, mais de trés faibles esprits ; et Plotin est, à la fois, le plus grand d'entre eux et le moins sage". Aici marele și harnicul traducător al lui Aristotel confundă pe Plotin cu cei care l-au urmat și care în adevăr sunt niște spirite decadente : dar apostolul unei idei nu poate fi făcut răspunzător de transformările acelei idei în mintea celorlalți. Și dacă un savant ca Barthélemy-Saint-Hilaire emite aceste păreri, nu mai putem să ne mirăm firește cum oameni care nici nu l-au citit deloc îl califică drept *neinteligibil,* cum fac *Daunou* sau *Clavier* în *Biographie universelle* (apud *Bouillet,* XIII, t. I) sau cum fac cei mai mulți autori de manuale ale literaturii grecești.

În privința obscurității și greutății priceperii lui Plotin, observăm că în afară de necontestata dificultate a stilului său propriu — subiectele tratate sunt prin natura lor dificile de înțeles. O metafizică și mai ales o metafizică așa de variată și erudită ca a lui Plotin nu poate fi o lectură ușoară și pricepută de oricine. Dacă am face abstracție de filozofia modernă germană care e recunoscută de toți ca foarte greu de înțeles — avem în lumea antică, *clasică,* prin excelență, pe Aristotel, filosof cu reputație necontestată, sufletul întregii medievalități care e însă de-o greutate și de-o incoerență, ce întrece pe-a lui Plotin, și care face din *Metafizica* sa, unul din monumentele literare cele mai greu de pătruns ale civilizației grecești. Și totuși nimeni nu a negat valoarea lui Aristotel din cauza stilului său, deși, aproape toți au criticat cu violență pe Plotin, din cauza greutății sale stilistice.

Dar s-a adus filosofului nostru o altă acuzație mai gravă încă. S-a zis că filosofia sa e un eclectism fără nici o originalitate, sau o simplă reproducere a filosofiei lui *Numenius* sau *Ammonius.* Acest atac, dacă ar fi întemeiat, ar distruge din temelii sistemul lui Plotin, căci chiar învingînd greutățile stilistice, și extrăgându-se un sistem unitar interesant, acest sistem, cu toate calitățile lui, ar fi datorat altuia, și nu lui Plotin.

Și cu atât mai grave sunt aceste atacuri cu cât ele aveau o oarecare trecere pe vremea lui Plotin însuși [48]. Ce și cât poate fi adevărat aici ?

Despre raporturile dintre Numenius și Plotin, știm că Amelius a scris o întreagă carte pentru a arăta aici deosebirile dintre acești filosofi.

---

48 În *Biografia* făcută de Porfir ni se dă o scrisoare a lui AMELIUS (ce însoțea o carte a sa : *Despre deosebirea dintre dogmele lui Plotin și acelea ale lui Numenius)* și prin care ni se spune : ...„nu aș vroi să zic ceva despre câțiva oameni, de altfel onorabili, că doctrinele amicului nostru nu sunt altele decât acelea ale lui *Numenius din Apamea,* căci e sigur că aceste atacuri nu sunt ieșite decât din pofta ce au de a face să strălucească talentul lor retoric" etc. (XVII, 21—22).

Despre Ammonius nu știm nimic, întrucât teoriile sale erau secrete și orale.

Însă avem judecata lui Longin care e categorică în ce privește originalitatea lui Plotin, și trebuie să observăm că acest critic, celebru în vremea sa, nu a făcut niciodată parte din școlarii lui Plotin. Citām : „Plotin a explicat principiile lui Pythagora și Platon mai clar decât cei care l-au precedat ; căci nici Numenius, nici Cronius, nici Moderatus, nici Thrasyllus nu se pot compara cu precizia lui Plotin, când ei tratează aceleași subiecte“ [49].

Dar mai puternic decât afirmațiile, scrise de alți scriitori contemporani, vorbește însuși faptul că el a putut să formeze o școală, să strângă în jurul lui o întreagă serie de discipoli sinceri, care în decursul unui timp îndelungat, și după moartea lui Plotin, au căutat să ducă mai departe ideile sale. Numele proprii care printr-o muncă enormă sunt scoase la lumină din biblioteci și arhive, au fost purtate de o glorie sporadică și trecătoare ; numai aceia care s-au impus vremii, care au sădit idei rodnice în mințile altora, aceia sunt persoane istorice, aceia nu au fost plagiatori, nici simpli copiști. Plotin a avut tocmai o re-

49 PORFIR. Id. XX, 27. Știm puțin despre acești filosofi citați de Longin. *Moderatus din Gadira* era unul din restauratorii pythagorismului, și cerea o conciliere între Platon și Aristotel, bazat pe faptul că ambii au dat diferite interpretări unuia și aceluiași simbolism numeric al lui Pythagora *(Frank* în „Dict. des Sc. philos.“ 1121). Despre Thrasyllus știm că era un astrolog cu mare reputație pe vremea decadenței romane, și a fost omorât de Neron, din cauza unei false prevestiri, deși mai înainte era favoritul împăratului. JUVENAL în celebra satiră VI îndreptată *contra femeilor,* pomenește de acest astrolog : ...„Bărbatul său pleacă la război... ? Soția nu îl va însoți, dacă prezicerile lui Thrasyll se opun. Trebuie să iasă cu trăsura la o milă afară din Roma, manualul acestuia va fixa ceasul plecării“ etc. Iar SUETONIUS în „Viața lui Tiberiu“ îl citează astfel : „Thrasyllum quoque mathematicum, quem ut sapientiae professorem contubernio admoverat, tuno maxime expertus est affirmantem nave praevisa gaudium afferri, quum quidem illum durius, et contra pradicia cadentibus rebus, ut falsum et secretorum temere conscium, eo ipso momento dum spatiatur una, praecipitare in mare destinasset“ *(Tib. XIV).*

marcabilă influență pe timpul său, puțin propice dealtminteri dezvoltării unui sistem filosofic ; amintirea lui a rămas vie în timpul eflorescenței literaturii și elocvenței creștine ; el a găsit un imitator în Schelling și un admirator în Leibniz ; aceasta arată că Plotin a purtat în el o vaiță de cugetare care s-a conservat în perindarea atâtor veacuri, pe când Ammonius sau Numenius, pretinși autori ai neoplatonismului au rămas obscuri ; ba în timpul când ei trăiau — și aceasta e semnificativ — Plotin era audiat cu sfințenie, ideile sale pasionau o seamă de oameni, pe când *originalii* Ammonius sau Numenius rămâneau obscuri și uitați.

E ocazia poate aci, de-a arăta că timpul e cel mai drept și mai puternic judecător, iar piatra mormântului e acea care alungând patimile restabilește viața adevărată a celui ponegrit în viață.

Iar pentru spiritele mari și pentru cei cu conștiința datoriei împlinite, consolația lui Ovidiu e totdeauna binevenită :

Ego etiam quum me supremus adederit ignis
V'vam, parsque mei multa superstes erit [50]

50 „Atunci când rugul funebru mă va distruge, voi trăi și partea cea mai bună din mine va învinge moartea". („Amorurile" cart. I Elegia XV).

INTRODUCERE

Speculația filosofică ajunge, după o evoluție ce începe cu ionismul și eleatismul, la deplina ei dezvoltare în Socrate și în Platon. Cu acești doi filosofi, și mai ales cu cel din urmă, progresul intelectualității abstracte ajunge la o limită până la care alte civilizații mai bogate în cultură științifică, încă nu s-au putut urca, și mai puțin încă, a o întrece.

Lui Platon filosofia îi datorează aproape totul.

Problema sufletului devine punctul cardinal al cercetărilor filosofice, prin el și de la el încoace.

Distincția așa de rodnică dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă e stabilită, pentru prima oară sistematic și clar, de el ; și tot acestui mare gânditor, metafizica îi datorează întemeierea idealismului și închegarea desăvârșită și definitivă a spiritualismului.

Alături de aceste mari merite filosofice, Platon a câștigat în domeniul metafizicii popularizate, în religie, merite covârșitoare. El e primul filosof, la care instinctivele atacuri contra politeismului antropomorfic, se cristalizează într-o formă clasică ; el e primul evanghelist al religiei, ce va distruge un imperiu pentru a clădi o lume, prin concepția sa înaltă, despre un singur Dumnezeu, un Dumnezeu bun și milos, întruparea celui mai sublim Bine, la care îi e dat minții omenești să ajungă.

În locul pluralității principiilor conducătoare ale lumii, admise de păgânism, Socrate mai timid, și Platon pe față, susține existența unui singur Zeu, cu un singur atribut primar și substanțial : *bunătatea ;* concluzie mo-

noteistă derivată din idealismul sistemului său, căci ierarhica succesiune a ideilor, tinde către o singură idee-tip, creatoare și imperativă față de toate celelalte [1].

Monotetismul era o notă nouă în speculația abstractă a Grecilor, căci timidele și incoerentele afirmații ale școlii din Eleea, prizăritele versuri din tragici (din Eschyl mai ales) sau atacurile întrerupte ale lui Socrate contra politeismului, au preparat, fără să întemeieze însă solid și clar, dogma unității absolute a principiului creator, cum o face aceasta Platon.

Dar un alt merit și o altă originalitate a *Academiei* era și explicarea raportului dintre zeu și lume.

Antropomorfismul tradițional, trebuia mai curând decât alte note ale mitologiei vechi să dispară prin evoluția intelectuală. Xenofan cel dintâi deschide atacul rațional față de această copilărească înțelegere a zeului, cu toate defectele omului — și dintre toate aceste defecte cel mai incompatibil cu esența sa divină, nu era atât voluptatea fizică, certurile dintre nemuritori sau muiereasca gelozie a soției celui Etern dar mai ales e : *invidia lui față de om,* acel *ftonos theon* care face din zeu un inamic neînduplecat al omului.

În vechea mitologie greacă omul nu se simte sub ocrotirea părintească a celui ce l-a creat, ci se știe urmărit

---

1 ZELLER în *„Filosofia Grecilor"* (trad. franc. întreprinsă sub direcția *Boutroux,* t. III, p. 62) crede că Socrate a susținut cel dintâi monoteismul, bazându-se pe următorul pasaj din *Memoriile* lui XENOFON : „Ceilalți zei de la care noi primim bunurile, nu apar pentru a răspândi binefacerile lor, și acela care așează și conduce universul în care se strâng toate frumusețile și bunurile, care, pentru folosul nostru, păstrează universului o durată, vigoare și o tinerețe veșnică, care îl subjugă la o supunere oarbă și mai iute decât gândul, acest zeu se manifestă în împlinirea operelor sale", etc. (c. IV, cap. III).

Cu această ocazie ZELLER socotește că tranziția de la politeism la mototeism era ușoară pentru Greci, deoarece mitologia putea fi interpretată așa încât *Zeus* să aibă mai multă putere decât toți ceilalți zei, cum aceasta o face Socrate, în pasajul tradus de noi mai sus. Credem însă că tranziția pentru filosofia greacă, de la politeism la monoteism, era tot așa de ușoară, sau tot așa de grea, ca pentru oricare altă metafizică, căci monoteismul e o afirmație *îndrăzneață* care tinde la anihilarea celorlalți zei, afară de unul.

de ochiul răutăcios și răzbunător al celui care îi dorește răul, care îl lovește când caută să se înalțe din noroiul vieții lui pământești spre cerul cel curat.

Eschyl, e poetul acestei credințe, după cum pentru vremurile mai vechi, Homer, e legiuitorul păgânismului naiv. În „Prometeu înlănțuit", vedem cum acesta e prins în lanțuri pentru eternitate din cauză că a iubit pe muritori și le-a dat *focul* și *speranța*. „O tu, cel neastâmpărat, cel care ai greșit înaintea zeilor și care ai înfruptat din onorurile noastre pe Efemeri, O Tu, Hoț al focului !" [2].

Zeul e nu numai invidios față de om, dar e neînduplecat în pedepse ; — și observăm că e indiferent dacă sunt drepte -- destul că el e mai mult o sinteză a răului, decât a blândeții [3].

Din această concepție a răutății principiilor divine [4] ieșea o altă derivată concepție : *tristețea vieții* și conștiința *nestatorniciei lucrurilor pământești* [5]. Oarba fatalitate stăpânește viața omenească, după cum tot ea *(mira)* dictează legile nemuritorilor ; o crimă e expiată de ultimii descendenți ; în mijlocul fericirii, zeul sfărâmă pe om și geniile destructive și vrăjmașe urmăresc în furia lor neîmblânzită, fără cruțare și întotdeauna pe om.

Dar această concepție crudă și sângeroasă a zeului, e pe punctul oarecum de-a dispare, sau a se transforma,

---

2 „Prometeu înlănțuit", — urmez versiunea lui LECONTE DE LISLE (p. 41).

De asemenea în *Agamemnon :* „E îngrozitor a fi prea lăudat și invidiat, căci atunci trăznetul țâșnește din ochii lui Zeus". (pag. 165 din ac. trad.).

3 În *Eumenidele* lui Eschyl, Orestes, deși protejat de Apollon însuși, e însă urmărit de înspăimântătoarele fiice ale nopții.

4 ZELLER consideră această notă a mitologiei grecești, ca ceva esențial religiei naturaliste. Vorbind de opera lui *Herodot* el spune : „Se poate observa aici o urmă destul de veche a pietății sale ; ea e pătrunsă de acea teamă față de puterea divină, care caracteriză desigur religia naturalistă, etc". (Op. cit., t. III, p. 24 și passim).

5 În *Prometheus* vedem că nici chiar Zeus însuși nu va avea o fericire eternă, fiind detronat. Așa afirmă condamnatul Prometheus lui Iô (V. tr. LECONTE DE LISLE, p. 32—34).

chiar în Eschyl[6] divinitățile blânde triumfând asupra celor rele ; și această tranziție e și mai accentuată în urmașul său, în Sofocles ; pentru ca în Euripide evoluția gândirii filosofice să ia o formă ateistă și sceptică. Acum începe deci să se sădească și să dea rod scepticismului dialectic al sofiștilor și credința în hazard a epicureicilor.

În acești trei mari tragici se formulează întreaga evoluție a spiritului filosofic și teologic. La început omul, sub stăpânirea neînțelesei și asprei naturi, se teme și are față de aceste fenomene și față de principiile lor, sentimentul groazei ; printr-o cultură științifică și o mai temeinică analiză sufletească a puterilor lui, trece la concepția unei providențe iubitoare și drepte ; iar un progres intelectual continuat mai departe trebuie, prin rafinarea logică și prin dezvoltarea simțului critic să producă în spirite îndoiala și necredința, ateismul și concepția mecanismului naturii.

Aceste faze religioase prin care a trecut civilizația grecească le întâlnim la orice altă civilizație normală dar dintre ele, cea care trebuia să joace un rol mai mare în istoria cugetării omenești și cea care era menită să servească drept temelie unei lumi noi era cea caracterizată prin iubirea reciprocă dintre om și zeu. Filosoful care a cristalizat într-un sistem clar și temeinic această concepție literară a tragicilor și această credință instinctivă a poporului, a fost Platon.

În locul vechii credințe antropomorfice, el întemeiază un monoteism sincer : în locul îngrozitorului Zeus al tragediei lui Eschyl, el visează un zeu eteric, o chintesență tipică a ideilor eterne și dătătoare de viață ; și în locul tristeții ce transpare — ca o consecință fatală a dogmei zeului-rău — din literatura dramatică grecească, care se rezumă în fraza clasică a pesimismului : „Primul bine e de a nu te fi născut și al doilea de a muri cât

6 În *Eumenide* vedem că în cele din urmă zeii protectori omului, triumfă, și în *Cor* zic : „Ah, tineri Zei, ați călcat în picioare Legile antice, și ați smuls pe acest om din mâinile mele ! Și eu, învelită în necinste, disprețuită, nenorocită, înflăcărată de mânie, o durere !“ etc. (p. 309 trad. LE LISLE).

mai curând posibil“ [7], inteligența senină și limpede a lui Platon susține că totul e alcătuit spre mai bine și totul e spre folosul omului, natura în întregime fiind icoana cea mai admirabilă a unei divine armonii.

Filosofia lui Platon considerată ca o întrupare a tot ce a putut produce mai bun spiritul poporului grec, devine astfel poarta unei lumi noi și o profetică viziune a creștinismului.

Dar după Platon, și ca timp și ca merit, vine Aristotel, inteligența cea mai deosebită de-a lui Platon. Întemeietorul logicii, harnicul și pasionatul naturalist, omul de știință în cel mai desăvârșit înțeles al acestui cuvânt, era un spirit formalist și practic, un om înclinat spre observarea migăloasă a naturii care e condiția primordială a științei. Cu aceste calități, filosofia sa nu putea avea decât încă atâtea defecte.

El deschide astfel un orizont nou gândirii analitice, dar pune o stavilă, prin autoritatea marelui său nume, metafizicii, care prin Platon ajunsese spre apogeu. Înaltul idealism, spiritualismul clădit pe argumente ce vor rămâne clasice, ipoteza unui zeu nematerial și credința în providență, aceste puncte cardinale ale Academiei au fost combătute sau micșorate [8] de către unul din cei mai

---

7 SOFOCLES. *Oedip la Colonna,* v. 1216 și ESCHYLE: „Destinația oamenilor e de a suferi și nenumărate rele ies pentru ei din mare și din pământ când au trăit prea mult“. (Trad. lui LECONTE DE LISLE p. 347).

8 *Ideea transcendentă,* eterică și cu totul străină compusului material, se transformă în peripatetism, *o calitas occulta,* o formă *imanentă* și substanțială a lucrurilor; atributul cel mai însemnat al divinității, *Providența,* e ignorat de Aristotel iar problema spiritualității și nemuririi sufletului, expusă în *Fedon,* e ignorată cu desăvârșire de metafizica Stagiritului. Această ignorare într-o chestie primordială oricărei metafizici, face ca admiratorii lui Aristotel, în cursul veacurilor, să creadă, unii în materialitatea și alții în spiritualitatea sufletului, și ambele curente să fie convinse că sunt perfect în spiritul aceleiași metafizici. Astfel în sec. XV, unii peripateticieni erau materialiști, luând scoliile lui *Alexandru din Afrodisia* ca dogme; iar alții, recunoscând ca șef pe *Averroes,* credeau în nemurirea sufletului, și în întoarcerea lui din nou în substanța divină din care a ieșit.

mari gânditori ai lumii, care în același timp a fost unul din cei mai mici școlari ai lui Platon [9].

Și a trebuit să treacă mult timp pentru ca felul de-a pricepe lumea, după Platon, să fie reînviat, și omul care a reluat firul Academiei a fost Plotin.

Renașterea platonismului, *neoplatonismul*, ca orice renaștere a fost mai mult o *transformare sănătoasă* și nu o dezgropare a unei teorii vechi. Filosofia lui Plotin nu e o apologie a Academiei, ci o continuare progresivă a acestei școli, o corectare a temeliilor slabe și o îndrumare dincolo de limita la care Platon, printr-o precauție logică, se oprise.

Neoplatonismul e deci un nou avânt dat spiritului filosofic luând drept bază sau ca punct de plecare sinteza matifizică a lui Platon.

Pentru a putea să înțelegem în ce constă reala valoare și adevăratul progres al filosofiei lui Plotin, trebuie să știm care era partea atacabilă a sistemului lui Platon, să vedem dacă în metafizica academică nu găsim o contrazicere fundamentală, ca în cele mai multe sinteze explicative ale lumii.

Și în Platon găsim o contradicție la bază, și o contradicție care face să se clatine întreaga clădire logică a acestei filosofii. Ea constă în admiterea dualismului celor două principii contrarii : *materie* și *idee*.

Sub influența eleatismului, care transforma principiul contradicției într-o lege a naturii și sub tradiția contrariilor, prin care spiritul grecesc a conceput și gândit lumea, Platon admite o natură non-existentă, un *to mi on* care slujește drept temelie pasivă a ideii creatoare, existenței perfecte și absolute.

Acest dualism cosmic era însă vătămător sistemului întreg, el distrugea dogma cea mai importantă a pla-

---

9 Părerea comună e însă că Aristotel e punctul culminant al filosofiei grecești. Astfel ZELLER (op. cit., t. III, p. 47) scrie : „Socrate, putem spune, este sămânța rodnică. Platon, bogata înflorire, Aristotel, fructul copt al filozofiei grecești în apogeul dezvoltării sale istorice". Contra acestei autorizate păreri am îndrăznit a susține că Aristotel are merite negative în metafizică.

tonismului : realitatea substanțială și absolută a *ideii*, și cu modul acesta originea lumii rămânea iarăși un mister.

E posibil ca din cauza acestei fundamentale contradicții a lui Platon, mintea înclinată spre intuiții clare și concrete, a lui Aristotel, a fost oarecum silită să fuzioneze cele două principii antagoniste : materie și idee, rezolvând astfel într-un mod monistic, dar foarte aproape de materialism, antinomia lui Platon. Dar ceea ce încearcă Stagiritul, fără succes, deoarece înlocuia intuiția lumii după Platon, printr-o alta cu totul contrară, realizează Plotin, care rezolvă contradicția din Platon, în felul spiritului general al acestei filosofii. Plotin, influențat de erudiția timpului său, de gustul arheologic care caracterizează mișcarea intelectuală din Alexandria, era în măsură a cunoaște întreaga istorie a filosofiei antice și astfel capabil ca, printr-o privire generală, să cuprindă acel adevăr unic ce răsare din întreaga mișcare speculativă a omenirii. Bazat pe această erudiție, convins de înălțimea sintezei lui Platon, dar simțind ca și Aristotel, nevoia unei *unități* la baza acestei sinteze, el construiește un sistem original, a cărui importanță stă tocmai în acest spirit eclectic și fuzionător.

Dar pentru a se realiza această fuziune dintre principiul formal și material, dintre puterea creatoare și lucrul creat, trebuia căutată o modalitate nouă.

Ea a fost găsită în ipoteza emanației, din filosofia orientală kabbalistică, așa cum o expune Filon Evreul din Alexandria.

Câtă valoare intrinsecă avea această dogmă și cât folos a tras Plotin din introducerea ei în speculația filosofică grecească, se va vedea din cuprinsul acestei întregi monografii ; ne mulțumim acum a afirma de la început, că *emanația* e una din cele mai fericite ipoteze metafizice. Grație ei, principiul creator, postulat de inteligență ca o substanțialitate *in se*, există, fără a se confunda cu însăși lumea, ca în sistemele panteiste, și fără a sta totuși ca o existență străină și deosebită *calitativ* de însăși lumea fenomenală, cum se admite acest lucru în cele mai multe metafizici.

Prin „emanație“ rațiunea poate înțelege, bazată pe o intuiție superioară, antagonismul dintre creator și creație, dintre principiul primitor și principiul creator, dintre destrucție și nemurire. Cu modul acesta dogma emanației a stabilit oarecum coronamentul speculației grecești, rezolvând contradicția celor două principii, admise în toate sistemele antichității.

Renașterea *Academiei* nu e o operă de erudiție, o reînviere artificială a unui trecut glorios, ci produsul unui curent rodnic, care pornea de la convingerea că civilizația greacă trebuie să fie altoită cu cea orientală. Plotin deci are marele merit că a căutat să lege manifestările cele mai înalte ale culturii grecești cu manifestările unei civilizații străine, dar cu care filosofia greacă avea strânse raporturi la origine. În orient astfel se plămădește civilizația elenă și acolo ea se întoarce în timpurile ei de decadență.

Plotin e cel din urmă filosof grec, căruia i-a fost dată această misiune, și el închide cortegiul cel mai măreț din țara cea mai bogată în gânditori originali.

*

Pentru a termina aceste notițe introductive, trebuie să arătăm *foloasele* cunoașterii lui Plotin pentru istoria filosofiei antice.

Un folos indiscutabil, reiese din simpla cunoaștere a unui fapt trecut, căci istoricul nu trebuie să aibă preferințe și tot ce-a fost *trecut,* trebuie să fie cunoscut, dat fiindcă prezentul, cu toată complexitatea lui e rezultatul tuturor momentelor ce l-a precedat. Istoria filosofiei, care e un complement firesc și necesar al istoriei omenirii, nu poate și nu trebuie să facă excepție de la această elementară regulă o oricărei *istorii.*

Și după cum un arheolog studiază cu o aceeași râvnă și monumentele eterne în frumusețea lor, ale trecutului, ca și pe cele uzate, ca și pe cele informe, produse ale unei tehnici imperfecte sau de decadență, tot astfel pentru o cunoaștere temeinică a filosofiei, în evoluția ei, e necesar ca să se cunoască și acele produse imperfecte ale unei epoci de decădere intelectuală ; ba încă, acest lucru i se impune cu atât mai mult filosofului istoric,

cu cât, la drept vorbind, *eroarea* în metafizică nici nu poate să existe cum nu poate să existe nici *adevărul,* deoarece, orice metafizică e proiectarea, oarecum concretă și *în afară,* a unui fel subiectiv și personal de a înțelege lumea, individualitatea fiind astfel, ultimul fundament și ultimul criteriu al *adevărului* susținut într-un sistem filosofic.

Deci trebuie să cunoaștem *așa* cum a fost Plotin chiar dacă speculațiile lui ni s-ar părea decadente unilaterale sau mediocre.

Dar aceasta în cazul cel mai rău, când Plotin ar fi cu adevărat mediocru ; sistemul său însă are o *originalitate* necontestată tocmai prin aceea că strânge într-o sinteză superioară ultimele rezultate la care au ajuns spiritele cele mai adânci ale Greciei, cu ceea ce a produs civilizația — poate cea mai autohtonă — a orientului.

Dar studiul nostru poate avea și alte foloase.

Plotin își stabilește eclectismul său printr-o cunoaștere solidă a filosofilor care l-au precedat, așa încât poate fi un conducător dibaci printre sistemele filosofiei vechi, care nu sunt perfect, și toate în întregul lor, cunoscute. În el găsim astfel condensate și discutate cele mai multe și mai însemnate dintre vechile filosofii, cercetate cu multă nepărtinire.

Dar, afară de aceasta, de multe ori epoca în care trăiește cineva, îl face important. Plotin e contemporan cu schimbarea cea mai mare prin care a trecut lumea, el asistă la ultimele licăriri de viață ale păgânismului, sprijinit de o civilizație strălucită, în lupta cu soarele orbitor al creștinismului, cu religia susținută de cei umili și cei inculți, dar având în sprijinul ei, sentimentul dragostei dezinteresate a omului pentru om, și a omului pentru cel ce îi e *Tată.*

În Plotin, ca orice minte superioară, se reflectă într-un mod original acest conflict dintre cele două feluri de a pricepe viața. Cine voiește deci să cunoască limpede, evoluția socială operată prin creștinism, sectele *gnostice* din timpurile primitive ale creștinismului, precum și cine voiește a studia literatura patristică, trebuie să știe în fond, în toate amănunțimile lor, proble-

mele agitate în *Enneade*. Și acest lucru e cu atât mai interesant, cu cât Plotin e unul din filosofii cei mai variați: finalism și providență, atributele divinității și criticismul subiectiv al rațiunii omenești, spiritualism, idealism și materialism, normele conduitei omenești, natura fenomenelor psihice, originea frumosului, toate aceste mari probleme, care rând pe rând au fost puse și discutate în spornica și echilibrata civilizație antică, toate se găsesc concentrate în Plotin.

Convinși de aceste variate foloase ce se pot scoate din cunoașterea filosofiei neoplatonice, am întreprins acest studiu, în care vom analiza, vom comenta, vom pune în comparație textele cu cele ale altor filosofii, pentru ca astfel să se formeze imaginea *unitară și sistematică* a lui Plotin.

Dar s-ar putea crede că acest studiu ar fi necomplet, deoarece nu va trata despre *școala* neoplatonică, și nu va atinge decât *în treacăt* ideile discipolilor lui Plotin. Am cunoaște astfel pe Plotin, dar nu am ști perfect *neoplatonismul*. S-ar mai putea încă obiecta că nici Plotin însuși nu poate fi *bine* cunoscut, dacă nu știm cum au fost transformate sau completate ideile sale de către urmașii săi intelectuali.

La aceste obiecții răspundem că dacă, pentru orice filosofie, cunoașterea *discipolilor* ajută la priceperea *profesorului*, aici nu putem recurge la acest izvor indirect pentru motivul că cunoaștem *foarte puțin* (câteva citate în *Eunape)* pe cei mai mulți dintre ei ; iar atât cât cunoaștem ne face să bănuim că nu am pierdut mult, dacă nu avem informații mai bogate. Singura notă originală a fost admiterea *miracolelor* și culoarea *supranaturală* a speculațiilor lor, pe când Plotin, printr-o prevedere inteligentă, a combătut aceste practici și superstiții bolnăvicioase [10].

Discipolii lui Plotin sunt cunoscuți prin anecdote miraculoase ; astfel *Eunape* (singura mărturisire istorică sistematică a acestor filosofi, teosofi și magi în același

10 Vezi în corpul acestei lucrări părerile sănătoase ale lui Plotin asupra *magiei* și *astrologiei.*

timp) ne povestește că *Jamblichos* a înviat statuile lui Eros și Anteros, că *Sopater din Apamea* a fost omorât de împăratul Constantin pentru că oprise rândurile care aduceau hrană în Orient. Cunoaștem apoi și alte figuri curioase ale neoplatonismului, ca *Sosipatra*, profetească, soția lui Eustathe și pe prezicătorul căderii templului Serapeum, *Antonin* [11].

După cum vedem aceste figuri, robite cu desăvârșire timpului în care trăiesc, nu interesează filosofia. Studiul nostru nu are nevoie de cunoașterea acestor taumaturgi, care pot avea doar o însemnătate simptomatică a nevrozei timpului în care trăiau : lipsa lor deci din paginile viitoare nu va știrbi nimic din filosofia lui Plotin.

Iată acum modul cum am expus variata metafizică a *Enneadelor*. Am studiat la început fundamentele sistemului : principiile creatoare ale lumii, *ipostazele*. Explicația lor *statică*, a fost urmată de una *dinamică*, arătând acțiunea lor creatoare și raporturile lor cu universul, considerat în forma lumii materiale și în forma omenească. De aici două mari subdiviziuni : *cosmologia*, în care s-a tratat pe larg problemele compoziției și naturii intime a materiei, participația ideii în ea, acțiunea providențială asupra lumii ; și *antropologia*, în care s-a discutat nemurirea sufletului, și aspectele acestei nemuriri : metempsihoza și preexistența.

Pentru a avea acum și *metoda* neoplatonismului am vorbit într-un capitol special despre procedeul *mistic*, prin care omul poate prinde printr-o intuiție nemijlocită și superioară formelor logicii discursive, principiile absolute. *Extazul* aici își găsea locul.

Pentru ca lectorul să aibă și o cunoștință intensivă nu numai extensivă a filosofiei lui Plotin, am studiat în trei capitole deosebite, *Psihologia*, *Estetica* și *Morala* sa, arătând prin citate și prin comparații, care e nota

11 Vezi studiul lui COUSIN (din „Frag. philos". 217—219, t. II) asupra lui Eunape. Dintre toți acești taumaturgi, cel mai însemnat, e *Jamblic*, născut către 280. Scrie tratate referitoare la Pythagoras și vreo 30 cărți pierdute cu totul, având drept obiect *Theologia chaldaică (Kaldaiki theologia)*. El e un taumaturg, și un filosof de decadență, comandând demonilor, și conversând cu zei". V. CROISET *(op. cit.* t. V. p. 887—888—890).

personală a lui Plotin în aceste chestiuni, discutate de fruntașii filosofiei grecești.

E obiceiul introdus ca în studierea unui filosof să se arate evoluția posterioară a ideilor lui. Recunosc utilitatea acestor examene istorice, dar cred că ele nu pot fi astfel, decât atunci când se fac în chiar corpul studiului, arătându-se, acolo unde trebuie și unde se poate, analogia cu celelalte filosofii.

Sistemul adnotațiilor pari passu cu textul mi s-a părut bun și l-am întrebuințat. Grație lui se poate urmări cu ușurință care au fost ideile altora de care s-a servit Plotin, și care au fost împrumuturile ce alții le-au făcut lui însuși, insistând în special asupra analogiilor dintre el și literatura creștină [12].

Dar ideile lui Plotin (cum am spus și mai înainte) nu s-au repercutat numai în literatura patristică, ci adesea — poate uneori printr-o simplă coincidență sau printr-un fond dialectic comun — le întâlnim, mai ales cele cu cuprins teologic, la cei mai însemnați teologi ai timpurilor noastre.

Și dacă în afară de Marsilio Ficino, apostolul academic de la curtea Medicilor din Florența, traducătorul latin a lui Plotin, fanaticul admirator al lui Platon și al lui Plotin, nu mai avem în timpurile noastre, un alt om pasionat pentru neoplatonism, cunoaștem însă pe mulți alți filosofi, în care influența lui Plotin se resimte. Neoplatonismul numără ca și stoicismul un împărat printre adepții lui, pe Iulian Apostatul și după cum Platon are un discipol peste veacuri, în Schopenhauer, în aceeași țară și cam în același timp, Plotin e înviat în Schelling. Studiul nostru a ținut seama de aceste analogii și a căutat ca prin citate autentice să le învedereze.

Concluzii adăugate la capitolele mai însemnate și acolo unde s-a crezut trebuincios, rezumă în puține cuvinte materialul filosofic precedent.

---

12 Am luat ca reprezentant principal la acestei literaturi pe *Augustin*, și din acesta, opera lui, *Civitas Dei*, tradusă în franțuzește de *Saisset*. Celelalte opere ale sale sunt consultate prin intermediul lui *Nourisson* (în cartea sa: „La philosophie de Saint-Augustin", în 2 vol. la Didier).

CARTEA I

TRIADA IPOSTAZELOR

Sub stăpânirea marelui necunoscut care ne înconjură, spiritele de elită și metafizicile produse de ele răspund în diverse chipuri, la fireștile întrebări ale omului ce privesc acest necunoscut : unele neagă posibilitatea inteligenței de-a cunoaște *vreodată* absolutul, altele arată într-un mod critic limita dintre ceea ce e cunoscut și ceea ce în veci va rămâne, printr-o necesitate psihologică, necunoscut, iar altele mai îndrăznețe, se lasă în voia fanteziei și reclădesc din fragmentele inteligenței abstracte și din visurile nerealizate ale imaginației, icoane intuitive și obiecte de credință.

Dacă orice sistem metafizic nu poate fi *fals*, căci nu poate fi readus la măsura normală și obiectivă a mulțimii, sistemele din urmă, și mai cu drept cuvânt, nu pot fi *false*, căci ele reclădesc printr-o proiectare subiectivă niște construcții logice care nu pot avea altă valoare decât mulțumirea oarecum *artistică* a individului. Toată valoarea lor stă în forma ce o concep ca o existență obiectivă, ca un substrat unic al lumii din afară.

Dacă un atare sistem va putea produce o momentană *halucinație a absolutului*, el și-a ajuns scopul.

Dar atunci — și această reflecție ar privi nu numai misticismul lui Plotin, ci pe orice metafizică — la ce-ar servi cunoașterea și munca istovitoare pentru aprofundarea acestor erori, despre care mai dinainte știi că nu pot avea nici o valoare de adevăr și nu pot servi întru nimic la orientarea în viață ?

Răspunsul însă a fost dat de mult și de mulți. Atât timp cât omenește întrebi ceva, ai o nevoie nesatisfăcută, și pentru a fi *fericit* trebuie ca chinul întrebării să fie tămăduit. Metafizicile — proiectări individuale ale unui suflet creator — sunt acelea care *mulțumesc*, până la un oarecare punct, această curiozitate, căci fiecare om poate să aleagă, dacă are nevoie de-a *crede* în ceva, acel sistem care îi dă *și lui* putința de-a înțelege lumea în adâncurile ei.

Iar dintre toate sistemele metafizice, cele mai *folositoare în acest gen*, sunt cele care dau omului un obiect real și pozitiv de concepție. Acestea sunt cele mistice și dintre acestea, cel mai complet e al lui Plotin.

Mai ales în timpurile când religia, cu formele ei naive, intră în conflict cu cultura științifică, metafizică mistică, în forma ei abstractă și sub tehnica superioară, prin care își construiește sinteza ei explicativă, poate mulțumi și pe savant și pe societatea aceea care *voiește* să creadă, în o anumită formă religioasă, nepotrivită cu știința acelui timp.

Și le spunem acestea, fără a râvni la popularizarea lui Plotin și fără a crede că, în vremea lui, el *a fost* popular.

Dar istoricește vorbind, el ar fi putut să *devină*, pentru o epocă oarecare, un consolator popular al mulțimii, căci sistemul dezbrăcat de haina stilului său prea arid, conține o dogmă și-o explicare desăvârșită din punct de vedere logic, a lumii în totalitatea ei.

Care sunt acum principiile metafizicii sale ?

După atacurile aduse contra panteismului de Eleați și după sistemul monoteist al lui Platon, creștinismul susține dogma unității principiului divin. Dar contra acestei credințe politeismul antic se ridica susținut de o cultură clasică și de o măreață civiliziție. Plotin unește însă eflorescența clasică cu religia celor inculți și stabilește dogma unității Creatorului. Acest principiu, *ipostază* a creației, e Binele. El înlocuiește pe antropomorful Zeus ca și pe *Domnul* creștinilor.

Acest bine suprem însă, în funcția lui creatoare, ia forma unui alt principiu inferior lui însuși, emanație a ce-

lui *Indivizibil*, anume Inteligența, ipostazelor *gânditoare* și păstrătoare a formelor-tipice-creatoare ale lucrurilor câte sunt.

Din acest principiu gânditor prin excelență, din această *dyadă* intelectuală, iese Sufletul, ultima ipostază a principiilor dătătoare de viață, baza întregii lumi reale și concrete.

Unul, intelect și suflet, iată cele trei simboluri și cele *trei* manifestații diverse ale principiului creator, baze ale vieții inteligente și ale vieții neinteligente. Ele sunt chintesențele și formele *substaanțiale, creatoare ireductibile și singurele* ale existenței.

Să insistăm acum asupra fiecăreia din aceste ipostaze.

Cap. I

IPOSTAZA BINELUI

Întreaga lume și întreaga viață are, după Plotin, un izvor creator, pe Zeul *unic, Binele* prin excelență. El e *unitatea absolută* și aceasta reiese din faptul că creatorul universului nu poate fi decât *perfect.*

Dacă n-ar fi unic și ar fi minimum *dublu,* ar însemna că el e *imperfect,* adică s-ar nega însăși esența lui intimă, de a fi perfect ; căci dacă ar fi compus din două părți, fiecare membru din această dualitate ar fi imperfect, căci *partea aspiră* la *tot,* și partea e o *posibilitate* de a deveni întreg ; dacă ar fi așa, perfectul ar fi compus din două părți imperfecte, și atunci se naște întrebarea cum se poate ca două imperfecte să producă ceea ce e contrar firii lor, *perfectul* absolut ?

Dar nota *perfecției,* care logicește e inerentă substanței absolute, explică și *bunătatea* lui. Rău e ceea ce va fi bine în viitor sau care a fost bine în trecut, el nu poate fi prin el însuși ceva, deoarece *răul* e o condiție a nefericirii prezente și poate o condiție a unei fericiri mai depărtate, deci el nu e nimic în prezent. Un om rău e acela care e destul de mic pentru ca să aibă nevoie de a distruge pe altul, ca să poată fi el fericit ; pentru cine

e mare, invidia e o armă de prisos, pentru cel mic, e singurul lucru ce îl poate face. Ființa absolut perfectă nu poate fi o decadență și nici o aspirație, pentru că în acest caz nu ar mai fi perfectă, — și nu poate fi nici *rea* în conduita ei temporală, căci a râvni la altceva, a voi să distrugă pe altcineva, ar însemna că are nevoie de a ajunge mai departe decât cum e ajunsă, și aceasta iar e necompatibil cu „perfecția“ ei [1].

Unul deci e existența singură autogenerată primordială ; înainte de el și fără de el nu a fost nimic și nu poate fi ceva, deoarece tot ceea ce există e *emanația sa*, e natura sa extensă, e substanța sa modificată prin formele sensibile.

E atunci Plotin panteist ? Admite el imanența principiului divin ? Iată o întrebare firească după cele ce am spus mai sus, și de-o mare importanță metafizică. Plotin însă contrar panteismului lui Xenofon și al stocilor, afirmă cu tărie și cu convingere că D-zeu e *unic*, și că în același timp e o *individualitate*.

Individualitatea principiului divin, e fundată pentru Plotin, iarăși pe acea notă a Binelui, anume *Perfecția*. Dacă ar fi răspândit în lume, dacă tot ceea ce este, ar fi el însuși, n-ar mai fi unic, căci nu se poate concepe imanența, fără divizibilitate, și nu se poate concepe divizibilitatea în părți a unui lucru care e perfect, căci atunci perfectul s-ar reduce la o sumă oarecare de imperfecte. El trebuie să fie totul, fără să fie nimic în parte, trebuie să nască universul cu toate multiplele lui aspecte, fără să fie el însuși cuprins în această multiplicitate, și trebuie să fie prezent în tot locul, fără a fi prezent anume undeva, în deosebire de rest.

1 Din această *bunătate* a Zeului, Plotin deduce un *finalism cosmic*, mai bine susținut decât acela al al Academiei, căci dacă materia (ἀεὶ τὸ μὴ ὄν) e un principiu contrar al Binelui, atunci în însăși complexiunea lumii intră elementul primitiv al răului. Deci în lume relele nu numai că *se pot* produce, dar *trebuie* să se producă.

Contra răutății lumii, deci contra teoriilor cosmologice *epicureice* sau *gnostice*, Plotin pledează pentru finalismul naturii. Vezi această problemă discutată în amănunt la capitolul : *Cosmologia*.

Contradicția deci se pune astfel :

Întreaga lume nu poate fi altceva decât D-zeu însuși, căci dacă în formația sa, ar intra un element străin, acel principiu divin, nu ar mai fi singurul creator, deci nu ar fi absolut, și deci nu ar fi perfect. În cazul acesta pare a reieși că D-zeu e însăși lumea. Această concluzie nu o admite însă neoplatonismul. Atunci trebuie a socoti că lumea e produsă de D-zeu, din o *materie*, care trebuie să fie alta decât însuși el, și aceasta am văzut că iarăși nu e admis de Plotin, deoarece el e apărătorul neclintit al monismului. Creștinismul va rezolva această contradicție admițând că lumea e creată *din nimic*, dar aceasta e o simplă meșteșugire verbală și nu o elucidare logică. Plotin însă se va baza pe teoria *emanației* (susținută de metafizicienii kabbaliști și transportată în Alexandria de Filon Evreul) pentru a explica originea lumii din D-zeu, fără a admite inevitabilul panteism, sau tradiționalul dualism.

Iată cum se poate explica *emanația*. *Unul*, ca ființă esențialmente creatoare produce totul printr-o proiectare în afară a forței lui proprii, fără ca el însuși, *ca substanță*, să se răspândească, căci în cazul acesta crearea ar fi un efect al scăderii lui cantitative și calitative, iar nu un produs firesc al naturii sale. Creația nu poate fi o sleire a principiului divin, căci aceasta ar însemna că e o funcție artificială și impusă (și atunci *impusă de cine ?*), pe când rațiunea nu poate construi în minte Unul, decât ca perfect și absolut independent.

Principiul divin, Unul sau Binele, produce totul printr-o emanație a naturii sale, el rămânând *același* cantitativ și calitativ, după cum lumânarea — și comparația e a lui Plotin — poate răspândi lumina în jurul său în depărtare fără ca să se dislocheze, să se amestece ea însăși, ca substanță concretă, în lucrurile luminate de ea.

„Se poate concepe astfel primul principiu ca un izvor care n-are altă origine decât el însuși, care se revarsă în valuri într-o mulțime de fluvii fără a fi sleit prin ceea ce dă, fără chiar a se scurge, pentru că fluviile pe care el le formează, înainte de a curge fiecare în partea lor, își amestecă din nou apele cu el... Se poate închipui

[ar fi asemenea, primul principiu] cu viața care circulă într-un mare arbore, fără ca principiul său să iasă din rădăcină, unde stă, pentru a se împărți printre ramuri : răspândind pretutindeni o viață multiplă, principiul [= Unul] rămâne în el însuși, lipsit de orice multiplicitate, el fiind numai originea“ [2].

Vedem deci că, după Plotin, Principiul unic nu poate fi răspândit în multiplicitatea lucrurilor ; el stă ca o individualitate bine deosebită de lume, unic creator a întregii acestei lumi. „Astfel Unul nu e niciunul din lucrurile particulare, el fiind anterior tuturor lucrurilor“ [3].

Unul în quietudinea lui absolută și maiestoasă produce totul, naște, înviază lumea, dar nu pierde nimic din el însuși, nu se răspândește în lucrurile create și rămâne astfel *Unul* deși e *Totul*.

Iată astfel cum Plotin e teist transcendent, și deși admite că lumea e însăși D-zeu nu e panteist imanent, cum pare a reieși la aparență, și ceea ce îl face a nu cădea în această consecvență a monismului absolut e teoria emanației, împrumutată din filosofia orientului.

După ce s-a stabilit astfel *unitatea, universalitatea și individualitatea* Binelui, precum și *nedivizibilitatea* lui, să vedem acum dacă el poate fi *determinat* sau *calificat prin atribute*. Această problemă fundamentală pentru orice metafizică ontologică, și pusă în relief mai ales de Spinoza, formează pentru Plotin o ocazie de a-și desfășura toată sublitatea spiritului său.

După el, Unul este *absolut nedeterminat* (ca și după Spinoza), dar în același timp îi atribuie o serie întreagă de atribute (ca și Spinoza). Să vedem cum se poate rezolva această flagrantă contradicție și cum o inteligență eminamente logică, ca a unui metafizician, poate comite astfel de ciocniri de judecăți. Probabil că acest conflict e numai în aparență și trebue să fie o judecată mai a-

2 ENNEADA III, c. VIII, 9, pag. 342 din textul grec și t. II, p. 230—231 din trad. franceză a lui Bouillet. De aici încolo voi urma a cita și paginile din textul grec, împreună cu paginile corespunzătoare din trad. franceză.

3 ENN. III, c. VIII, 8, p. 341, I, din text grec și p. 229, t. II ; (tr. fr.).

dancă și fundamentală care să unifice ceea ce nouă ne pare contradictoriu.

Să analizăm însă, cum Plotin, demonstră *nedeterminația* Unului, și pentru aceasta, de la început, trebuie să spunem, că pentru el, Unul nu poate fi calificat nici *subiectiv*, nici *obiectiv*, adică Principiul divin nu poate fi *înțeles* prin câteva forme logice, și nici el *în sine însuși* nu poate fi calificat. După cum se vede nedeterminația Unului e *absolută* în neoplatonism, și nu s-ar putea deci rezolva contradicția dintre „nedeterminat", și totuși „calificat", prin aceea că el e „nedeterminat", și totuși *conceput* de inteligență prin câteva „calități" pur subiective.

El nu poate fi determinat subiectiv, căci esența lui e de a fi ceea ce nu poate fi înțeles de rațiunea omenească, fiind un fel de concept contradictoriu al cunoscutului (cum ar admite filosofia lui Herbert Spencer).

El trebuie să fie altceva decât *mărginirea* în timp și spațiu, și ca atare nu poate fi conceput de o inteligență, deoarece mărginirea aceasta care pentru existența absolută nu există, pentru dânsa e însăși condiția naturii ei. Dacă aplici inteligența, asupra concepției absolutului, reduci *eternitatea* și *infinitatea* lui Dumnezeu, la *limitația* intelecutuală, cu alte vorbe îl identifici cu natura omenească (îl faci să fie deci cea ce nu e în realitate) și atunci prinzând o *umbră*, crezi că acesta e chiar realitatea.

Dar această nedeterminație subiectivă e ușor de demonstrat, deoarece ea se deduce din chiar existența *absolutului*, căci, dacă ea nu poate avea nici o calitate, atunci cea ce n-are nici o calitate în el însuși nu poate fi conceput de către inteligență și deci nici nu poate fi calificat de aceasta, căci știi dinainte vanitatea acestor calificații ce nu pot conveni absolutului. Să trecem deci la nedeterminația obiectivă a Unului.

„Primul principiu este infinit pentru că e unul și că nu poate fi limitat de altcineva, oricine ar fi el. Fiind unul, nu e supus nici *măsurii* nici *numărului*.

El nu e deci *mărginit* nici de altul, nici de el însuși, pentru că în cazul acesta el ar fi dublu. Nu are, prin ur-

mare nici o figură pentru că n-are nici părți, nici formă. *Nu caută, așadar, a prinde cu ochii muritori acest principiu așa cum îl concepe rațiunea*“ [4].

El e absolut aformal, căci *forma* e poarta vieții, și ceea ce naște viața însăși nu poate fi strâmtorat într-o condiție a acestei vieți. Neavând nici o formă, el e și *neexistent*, dacă prin existență se înțelege cea ce poate deveni, sau este, obiect sensibil ; el însuși e superior tuturor existențelor, pentru că nu e o existență în felul lor ; și e generatorul tuturor esențelor, pentru că nu e o esență substanțială *(usia)*. Din acest punct de vedere suprema realitate, *to malista panton* (care va fi readusă prin *ens realissimum)*, e ceea care e mai puțin reală din punctul de vedere al intuiției sensibile. Lucrurile cărora vulgul le atribuie o realitate, nu o posedă de fel, căci ceea ce este întins are mai puțină realitate (decât ceea ce nu e întins) ; însă Primul este principiul existenței și este superior chiar esenței“ [5].

Binele, Unul, Infinitul, Eternul, ipostaza primă și fundamentală, nu poate fi calificat, căci calitatea e un accident, un adaos complementar unei existențe. Dar aceasta implică *imperfecția* lucrului calificat, pentru că sau avea nevoie de acea calificație și deci fără de ea nu putea fi *perfect*, sau calificat e un adaos de prisos, dar atunci trebuie să admiți *o altă existență* care să impună această calitate nepotrivită firii intime a lucrului calificat.

În ambele cazuri D-zeu nu ar fi D-zeu, ființa absolută și perfectă.

Nedeterminația principiului absolut e astfel afirmată de Plotin ca o necesitate subiectivă și obiectivă.

Dar aceeași presupusă contrazicere ca în sistemul spinozist, apare și în Plotin, deoarece el acordă o serie de atribute existenței declarate ca absolut „nedeterminată“. Înainte de a rezolva această contrazicere observăm că atributele la Plotin, sunt unele *negative* și altele *pozitive*.

---

4 ENN. V, c. V, 11, p. 218 (vol. II) text grec... T. III. p. 88 (Bouillet).

5 ENN. V. c. V, 11, p. 218 (vol. II text grec) și t. III, p. 88 (Bouillet).

Împărțirea aceasta are nevoie de o lămurire; căci orice atribut, fiind o calitate inerentă sau adăugată unei existențe, nu poate fi decât o unire *pozitivă* dintre două existențe. Dacă se înțelege prin „atribut" o modificație substanțială a unui lucru, atunci firește el nu poate fi decât pozitiv; dacă însă prin atribut se înțelege o modalitate a intuiției sensibile, atunci poate fi *negativ*, căci poți înțelege un lucru nu numai prin ceea ce are în fapt, dar și prin ceea ce nici o dată nu i se poate potrivi.

În acest caz atributul poate fi negativ, și el servește la completarea intuiției lucrului la care era raportat.

În acest sens s-a putut obiecta agnosticismul modern representat prin Comte și prin Spencer că ei *califică absolutul*[6], socotit tot de ei ca absolut neconceptibil, dându-i atribute care sunt contradictorii cu relativul. Aceasta arată că *negarea* unui atribut e un fel de calificativ al lucrului acela căruia i se raportează negația.

Prin urmare pot fi *atribute negative*, deși din punct de vedere verbal s-ar părea că aceasta e o *contradictio in adjecto*.

Să analizăm acum aceste atribute negative: D-zeu nu poate fi și nu trebuie să gândească, el e ființa absolut *neinteligentă*, căci cugetarea e o inferioritate a existenței, o îndoială pe care ființa slabă o ridică față de complexitatea naturii ce nu o poate înțelege; ceea ce e cert, n-are nevoie de a fi demonstrat, pe când lucrurile nesigure, raporturile ce nu le poți înțelege, acelea au nevoie de demonstrație, pentru ca astfel într-un mod artificial să le dai evidența ce le lipsește din punct de vedere intuitiv.

Ființa supremă are intuiția nemijlocită a tuturor lucrurilor, fără să aibă nevoie de meșteșugirea imperfectă a raționamentului. Ceea ce este, este, fără de nici o altă probă și scânteierea adevărului în mintea geniului, acea întrezărire instinctivă a unui adevăr, fără de demonstrație, ar putea fi o palidă icoană și o comparație, cu felul

6 Vezi între altele, articolul d-lui *Fonsegrive*: „l'Inconnaisable dans la philosophie moderne" din *Revue philosophique* (1892, Iulie, p. 3).

de a cunoaște al celui ce e totul. Citățm : „Gândirea pare a nu fi decât un ajutor dat naturilor, care deși divine, nu ocupă cu toate acestea primul rang. E un ochi dat orbilor. Dar ce nevoie ar avea ochiul să vadă dacă ar fi el însuși lumina. A căuta lumina este dat aceluia care are nevoie pentru că nu găsește în el decât tenebre. Pentru că gândirea caută lumina, pe când lumina nu caută lumina ; Primul, necăutând lumina, nu ar avea nevoie de gândire [pentru că numai gândirea caută lumina], *gândirea deci nu i se potrivește*“ [7].

Un alt argument prin care s-ar putea susține acest atribut negativ, ar fi tras din *unitatea* lui D-zeu. Dacă ar gândi, Supremul Bine, n-ar fi unitatea absolută, deoarece cugetarea implică cu necesitate doi termeni, subiectul gânditor și obiectul gândit. Dualitatea e esența gândirii, însă dualitatea știm că este o notă contradictorie Principiului divin. Nici formula phytică „cunoaște-te pe tine însuți“ nu poate fi aplicată lui D-zeu, deoarece în această cunoștință intră iarăși dualismul necesar oricărei gândiri [8] și acesta ar fi o contrazicere cu D-zeu. Afară de aceasta, „cunoaște-te pe tine însuți“ transformat într-o realitate și *actualitate* psihologică, devine „cunoaște o parte din tine însuți“, deoarece în chiar timpul cât te analizezi partea care analizează, *subiectul, e neconștient* de el însuși. Această alternare însă de la conștient la inconștient e necompatibilă cu Ființa divină care trebuie să fie aceeași totdeauna, *inalterabilă și perpetuă*.

„Principiul gânditor implică totodată unitate și dualitate, iar dacă nu unește dualitatea cu unitatea, el nu va putea să gândească la ceva, prin urmare, nu va gândi deloc. Trebuie astfel ca în același timp să fie simplu și să nu fie simplu“ [9].

---

7 ENN. VI, c. VI, 41, p. 475 (vol. II text grec) și p. 487, t. III (din Bouillet).

8 „Preceptul : „Cunoaște-te pe tine însuți“, nu se aplică decât naturilor care, din cauza multipilicității lor, au nevoie de a-și da seama de ele însele, de a ști numărul și calitatea elementelor care le compun, pentru că nu le cunosc complet sau chiar deloc“ etc. *Enneada,* VI, c. VII, 40, 476 (vol. II, text grec) și t. II, p. 488, tr. fr.

9 ENN. V, c. VI, 1, p. 223 (text grec) și t. III, p. 95 (Bouillet).

Și mai departe : „Deci, dacă se admite că multiplul există, trebuie să admiți astfel că Unul există anterior multiplului. Dar, pentru că ceea ce gândește este multiplu, principiul care nu e multiplu nu trebuie să gândească, iar acest principiu e *Primul*“ [10].

Unul deci nu are atributul „gândire“.

Dacă căutăm acum să stabilim o sinteză în argumentările asupra acestui atribut negativ, vedem că el se deduce logic din *perfecția* principiului divin. Ceea ce e „perfect“ nu poate fi „dublu“, *deci nu poate gândi ;* nu poate fi „alterat“ și *deci nu poate să se cunoască ;* și find „perfect“ n-are nevoe de *metodă*, deci *nu poate raționa.*

„Perfecția“ deci e cauza logică a atributului *„negânditor“.*

Înainte de a căuta o conciliere între acest atribut cu cealaltă dogmă plotinică, că D-zeu e „nedeterminat“, să arătăm acum importanța acestui atribut în sine, indiferent de orice altă contrazicere. Negarea inteligenței principiului divin era o originalitate a lui Plotin [11], și era o susținere contrară metafizicilor clasice ale lui Anaxagoras, Platon și Aristotel, deoarece în toate se crea principiul divin printr-o chintesențiere a inteligenței perfecte și absolute [12].

La Platon (pentru a vorbi de metafizica direct înrudită cu aceea a lui Plotin) inteligența e necesarmente a-

---

10 ENN. V, c. VI, 3, p. 225 (text grec) și t. III, p. 97 (id.).

11 Se vede de aici că Plotin nu e un simplu continuator al lui Platon, ci un inovator care modifică pe marele, său predecesor în punctele cele mai importante ale metafizicii sale. Și exemple de acestea vor veni în număr mare în cursul studiului nostru.

12 Nu e vorba, s-a susținut că și PLATON crede în *neconștiința* lui D-zeu, sau cel puțin în lipsa cunoștinței de sine (HEGEL.), dar texte autentice din dial. platonice combat această ipoteză. Astfel : „Dar ce pentru D-zeu ; ne vom lăsa să fim convinși cu ușurință că în realitate existența absolută nu posedă mișcarea și viața, sufletul, inteligența, că această ființă nobilă și sfântă nu trăiește nici *nu gândește*, dar că e nemișcat și *fără inteligență ?“ Sofistul* 248.

tributul divinității, căci D-zeu e *ideea* supremă în ierarhia ideilor sau formelor intelectuale ; și dacă s-ar putea nega (cum face Hegel) conștiința în sine a idei, nu se poate nega ideea, însăși percepția sau cugetarea *obiectivă*, căci ideea e chiar inteligența.

Sistemul lui Plotin era contrar apoi și *Metafizicii* peripatetice. Iată cum scrie *Aristotel* [13] : „Inteligența este desigur cel mai divin dintre toate fenomenele, dar ce condiții trebuie să împlinească pentru a avea această superioritate ?... Dacă ea nu gândește actualmente la nimic, și e ca un om cufundat într-un somn greu, unde mai e demnitatea ce-i aparține ?“

Și mai departe : „Principiul cel mai divin *gândește la tot ceea ce e mai înalt, în această lume*, și nu se schimbă, căci schimbarea nu ar putea fi decât o inferioritate...“ [14]. Contra acestor păreri — reluate de părinții creștini — care tindeau la stabilirea inteligenței în divinitate, având însă ca obiect al percepției, numai „ceea ce e mai înalt“, Plotin opune următoarele combateri : „Aceia care au atribuit gândirea Primului principiu nu i-au atribuit cel puțin gândirea lucrurilor care îi sunt inferioare sau care purced din el, totuși unii au crezut că e absurd de a crede că D-zeu nu cunoaște și pe celelalte lucruri. Cât privește pe cei dintâi, negăsind nimic mai mare decât Binele, i-au dat gândirea lui însuși, ca și cum aceasta ar putea să adauge ceva maiestății sale, ca și cum a gândi ar valora mai mult pentru el decât a fi ceea ce este, ca și cum n-ar fi Binele însuși care dă Inteligenței maiestatea sa. De la cine are Binele mărimea sa ? O are de la gândire, sau de la el însuși ? Dacă o are de la gândire nu mai e

---

13 Am urmat aici — și totdeauna de aici încolo ori de câte ori va fi vorba de Aristotel — traducerea lui *Barthélemy-Saint-Hilaire (Métaphisique,* în trei volume) care se deosebește de traducerea mai veche datorată lui Pierron și Zévort, după cum aceasta se poate constata prin o comparație cu extrasele citate de Bouillet, care utilizează această traducere din urmă.

14 *Métaphisiysique* (traducerea cit.) cart. XII, c. IX, 1, 2, t. III, p. 203—205.

mare prin el însuși... Dacă mărimea o are de la el însuși, el e perfect anteriormente gândirii, și nu gândirea îl face perfect“ [15].

Pentru ca combatera adusă lu Aristotel să fie și mai sugestivă el se servește de însuși Aristotel.

Acesta zisese :

„Principiul lucrurilor, existența primă este imobilă... Mișcarea pe care o produce, e mișcarea primă, mișcarea eternă, și această mișcare e unică. Însă, cu necesitate, ceea ce se mișcă e mișcat de ceva, și primul motor trebuie cu necesitate, să fie în sine nemișcat“ [16].

Servindu-se de acest argument, Plotin zice : „D-zeu fiind chiar gândirea, nu trebuie să gândească, după cum mișcarea chiar nu trebuie să se miște“ [17].

Din comparația acestor texte reiese că Plotin e un monist sincer, consecvent și original, și care pentru a salva această dogmă unitară, combate teoriile cele mai celebre ale antichității și dezbracă divinitatea de atributul presupus cel mai „nobil“, de teamă ca el să nu zdruncine *unitatea* sa absolută.

Dar Plotin nu contrazicea numai metafizicile celebre peripatetice și academice, prin susținerea *Unului fără gândire*, dar se ridica în acest punct, contra metafizicii religioase de pe vremea lui, contra creștinismului. La evangheliști și la apostoli *înțelepciunea* lui D-zeu și atributul ce i se cuvine „de absolut inteligent“, erau dogme fundamentale. Iar Ioan evanghelistul, cu tonul filosofic ce-l caracteriza, ridicase acest atribut la înălțimea unui principiu real și cosmic : „In princio erat Sermo (— Verbo) ille, et Sermo ille erat apud Deum, eratque ille Sermo Deus. Hic [Sermo] erat in principio apud Deum. Omnia per hunc (Sermonem) facta sunt, et absque eo factum est

15 ENN. VI, c. VII, p. 470, vol. II (t. grec) și t. III 479—480 (Bouillet).

16 *Metafizica* (cart. XII, c. VIII, 3, p. 191 t. III din trad. B. S. II.).

17 ENN. VI, c. VII, 37, p. 471, vol. II (t. grec) și t. III, p. 481 (Bouillet).

nihil quod factum sit. In ipso vita erat, et vita erat Lux illa hominum [18].

Iar Paul : „ad agnitionem mysterii Dei ac Patris et Christi, în quo sunt omnes thesauri sapientiae ac notitiae abs-conditi“ [19].

Atributul „negânditor“ e prin natura lui prea important și Plotin caută a-l stabili și prin alte probe decât acelea scoase din *perfecția* lui D-zeu. Pentru Plotin „negânditor“ iese și din alcătuirea cosmologică, din felul lumii.

Dacă s-ar admite că D-zeu gândește, ar fi dublu *(supra)*, și atunci, dacă și principiul originar al întregii lumi, nu e *simplu*, atunci nimic în lume nu poate fi „simplu“. În cazul acesta — lipsind elementul simplu din lume, — nici „multiplu“ nu poate să existe, căci nu se poate concepe o complexitate fără elementul material, bază unitară a acestei complexități. Cu modul acesta în lume *nu ar putea exista nimic*, căci multiplul nu poate exista fără de ceea ce e simplu.

Credința în realitatea lumii sensibile, implică existența unor elemente simple, și dacă principiului divin îi negi „simplitatea“, urmează că nimic în lume nu mai e simplu, și deci nimic nu mai există.

Iată textul însuși al lui Plotin : „Nimic, se poate zice, nu se opune ca primul principiu să fie deodată și identic și multiplu. *Răspundem însă că multiplului îi trebuie ca subiect Unul.* Multiplul nu poate exista fără Unul,, din care el provine și în care este, fără Unul care e considerat ca primul în deosebire de celelalte lucruri“. Dacă se

---

18 *Evanghelium Secundum Ioannem*, trad. latină a lui *Theodor Beza*, p. 203. Aici, probabil printr-o greșită traducere a lui *logos* grecesc, care nu înseamnă numai „cuvânt“ ci și „judecată“, „raționament“, Beza dă versiunea *Sermo* în loc de *Verbum*. — E interesant următorul pasaj al lui *Amelius* (citat de *Eusebiu* : „Preparația evanghelică“ II, 19 și reprodus de Bouillet în t. I, 530) : „Acest principiu era Verbul, după care toate lucrurile au fost făcute prin eternitate, cum gândea Heraclit, și în sensul acesta Barbarul (Ioan) a putut zice că Verbul ocupă după D-zeu locul și demnitatea unui principiu și că e D-zeul însuși, adăugând că prin el totul se creează și că în el subzistă și trăiește orice creatură“.

19 *„Ad Colossenses“* II, 3, p. 443 din teztul latin...

crede că el coexistă cu celelalte lucruri atunci trebuie, deși îl iai cu celelalte lucruri cu care coexistă, să-l privești ca diferit de acestea, prin urmare, a nu-l considera ca coexistent cu alte lucruri ci ca *un subiect*, și că există în el însuși, în loc de a coexista cu celelalte lucruri cărora el le servește drept subiect.

Într-adevăr, ceea ce este identic în celelalte lucruri altele decât Unul, este desigur asemănător cu Unul, dar nu e chiar Unul. Unul trebuie să existe singur în el însuși pentru a fi găsit în alte lucruri, afară numai dacă nu se pretinde că esența sa constă în a subzista cu aceste alte lucruri. Dar în această ipoteză, nu mai poate exista nici un lucru absolut simplu, nici un lucru absolut compus ; și nu va exista nici un lucru absolut simplu, pentru că ceea ce e simplu nu poate subzista prin el însuși, — și nu va exista nici un alt lucru compus, pentru că nu va exista nimic simplu. Căci, dacă nici un simplu, nu există, dacă nu e o unitate simplă, subzistând prin ea însăși, *care să poată servi ca bază compusului*, dacă nici unul din aceste lucruri nu e destoinic de a exista prin el însuși, și cu mai mult cuvânt, nici nu poate să se comunice altora, pentru că nu există nici el, rezultă că ceea ce este compus din toate aceste lucruri, nu ar putea să existe, pentru că ar avea drept elemente lucruri care nici nu există, care nu sunt nimic într-un mod absolut.

Așadar dacă se admite că multiplul există, trebuie să admiți de asemenea, că Unul există anterior multiplului. Însă, pentru că ceea ce gândește este multiplu, principiul care nu e multiplu trebuie să nu gândească, acest principiu e *Primul...*“ [20].

După atributul „negânditor“, putem trece la *atributele* pozitive [21], la acelea care contrazic și mai mult dog-

20 ENN. V, c. VI. 3, p. 224—225, vol. II (text grec) și t. III, p. 96—97 (Bouillet).

21 Ar fi de vorbit în categoria atributelor negative și despre *eternitate*, considerată ca *ne*-sfârșitul, dar preferăm — păstrând criteriul lexical — a trata despre acest atribut în categoria celor *pozitive*. De altminteri și aici se vede cât e de elastică diviziunea noțiunilor pozitive și negative care nu pot fi, la drept vorbind, astfel, decât prin *raportarea* lor între între ele.

ma *nedeterminației* Unului, admisă de Plotin. Conform planului nostru amânăm rezolvarea contradicției și făcând abstracție de orice altă susținere vom analiza aceste atribute în ele însele, indiferent de restul metafizicii.

Atributul primordial e *libertatea* Binelui. De la admiterea sau negarea lui, esența intimă a Divinității se modifică. Într-un caz poți fi de aceeași părere cu creștinismul, în altul, cu politeismul grec, după care Zeii sunt supuși *Soartei* neînlăturabile.

Pentru Plotin teza „libertății", se bifurcă astfel : 1) Unul nu este supus la nimic altceva decât la el însuși, prin urmare e liber *exterioricește*. 2) El e liber în determinația sa *internă*. Ambele însă sunt reductibile, la una, căci modalitatea naturii Binelui e cea care explică aceste două feluri de libertăți.

La Plotin „libertatea" Unului e o firească consecință a „unității" lui. Dacă unul e absolut singur, el nu poate primi o formă de activitate de la alt principiu căci atunci Unul nu ar mai fi absolutul creator, ci ar împărți puterea sa fecundă și ordonatoare cu alt principiu.

Dar să reluăm, în amănunt, aceste două feluri de libertăți.

I. O negare a „libertății" externe s-ar putea face considerând Divinitatea ca un produs al *Întâmplării* oarbe. În acest caz lumea ar fi ordonată printr-un principiu divin, și deci nu ar fi supusă accidentului, dar însuși acest principiu ar fi, el în sine, un accident.

Iată formularea ce o dă Plotin tezei acesteia. „Dacă Binele este ceea ce este, e prin întâmplare ; nu e stăpân pe ceea ce este, pentru că nici el nu e prin el însuși ceea ce este ; prin urmare, el nu e nici *liber*, nici *independent*, deoarece lucrează sau nu lucrează după cum *necesitatea* îl silește a lucra sau a nu lucra" [22].

Aceasta e teza ce o combate Plotin astfel : „Nu e exact a pretinde că Binele există prin întâmplare.Numai în lucrurile inferioare și multiple se găsește accidentul. Noi

22 ENN. VI, c. VIII, 7, 487 vol. II (t. grec) și t. III, pag. 507 (trad. fr.).

susținem din contra că Primul nu există prin întâmplare, că nu se poate spune că el nu e născătorul său propriu, deoarece nu e deloc născut“ [23].

Iată acum combaterea sistematică și argumentată a hazardului.

a) El nu poate fi produsul întâmplării, căci întâmplarea, sau e nimic, sau e ceva (Argumentul nu e al lui Plotin, dar îl adoptăm pentru nevoia studiului). Dacă e nimic, atunci Divinitatea n-are cauză, iar dacă e ceva, atunci să discutăm dacă cu adevărat Divinitatea poate avea o *cauză*. A crede în necesitatea unei cauze pentru a-ți explica cauza universală, e o greșeală omenește explicabilă, dar falsă ca metodă logică. În lumea contingentă și sensibilă, totul e prins în rețeaua cauzalității, și principiul aprioric — după filosofia kantiană — impune experienței sensibile această legătură de succesie între evenimente. Acest principiu însă are o valoare subiectivă și fenomenală, e un canon ordonator al percepțiilor experienței, și ar fi o greșeală a aplica acest principiu la lumea care nu i se potrivește, căci principiul care formează raportul cauzal nu poate să-și întindă autoritatea peste el însuși, în lumea absolutului. *Cauza* în totalitate nu poate avea o cauză, deși lucrurile concrete au cu necesitate — în virtutea unei alcătuiri psihologice a noastre — o cauză.

Servindu-ne de o *lege* a metafizicii neoplatonice am putea zice : Lucrul care produce pe altul trebuie să aibă în el, pe lângă ceea ce găsim în lucrul creat prin el, și altceva mai mult, care să explice superioritatea sa crea-

---

23 ENN. VI, c. VIII, 7. p. 486, vol. II, (text grec) și t. III, p. 506 (trad.). — *Bouillet* în notele ce însoțesc traducerea sa, susține că aici Plotin face aluzie la doctrina lui *Straton* peripateticul și a epicureicilor (t. III, n. p. 506). Observăm că Straton, un aristotelician decadent, precum și atomiștii combăteau chiar existența principiului creator, teorie care nici nu e în discuție la Plotin, deoarece el nici nu susține, nici nu combate aici *ateismul*, ci părerea celor care deși credeau în Divinitate, dar o considerau ca fiind produsul hazardului. Dacă părerea lui Bouillet ar fi adevărată, atunci sau Plotin face aluzie la alte teorii, sau interpretează greșit fizica lui *Straton*, sau atomismul, așa cum îl cunoaștem din *Lucretius*.

toare. Cauza cauzelor, trebuie să aibă tot ceea ce au în realitate cauzele, plus ceea ce face ca să fie cauza lor, adică faptul că ea în sine nu are o cauză. Avem aici deci o ordine logică ce nu poate fi însă tradusă într-un mod intuitiv pentru inteligența omenească.

„Astfel pentru că nu există nimic înaintea lui D-zeu și că e primul, trebuie să ne oprim la acest principiu și a nu mai spune nimic, ci mai bine să examinăm cum au fost născute existențele ce vin după el. Întrucât îl privește pe el nu trebuie să ne întrebăm cum a fost născut, pentru că n-a fost născut de fel“ [24].

Și mai departe :

„Că Primul există, în sensul în care zicem că există, o vedem aceasta prin existențele care sunt după el, dar a întreba de cauza existenței sale, e a căuta un alt principiu, și Principiul tuturor lucrurilor nu poate avea el însuși un principiu“ [25].

Plotin, un adevărat spirit filosofic, nu se mulțumește numai cu demonstrarea dogmatică că Unul nu poate avea cauză, dar caută să explice și *originea psihologică* a acestei credințe în cauza cauzei. „Ceea ce ne îndeamnă a pune aceste chestiuni asupra naturii lui D-zeu, e că noi reprezentăm mai întâi spațiul și locul ca un haos, și introducem apoi pe Primul principiu în acest spațiu și în acest loc pe care îl construiește imaginația sau care poate exista în realitate. Însă după ce l-am introdus, ne întrebăm apoi de unde a venit și cum a venit. Considerându-l atunci ca un străin, ne întrebăm de ce e prezent și cine e ; ne închipuim că a ieșit dintr-un abis sau că a căzut de sus.

Pentru a înlătura aceste chestiuni, trebuie să reducem din concepția ce o avem despre D-zeu, orice noțiune de spațiu, să nu-l așezăm în nimic, să nu-l concepem nici ca odihnindu-se pentru eternitate și clădit în el însuși, nici ca venit de aiurea, dar să ne mulțumim de

---

24 ENN. VI, c. VIII, 10, p. 491 vol. II (t. grec) și t. III, p. 513 (trad. fr.).

25 ENN. VI, c. VIII, 11, p. 492, vol. II (t. grec) și t. III, p. 514 (trad. fr.).

a gândi că există în sensul în care raționamentul ne silește a-l admite că există, și a ne convinge că locul, ca și orice alt lucru, e posterior lui D-zeu, ba încă, e posterior tuturor celorlalte lucruri. Astfel închipuindu-ne pe D-zeu în afară de orice lucru, atât cât putem concepe, nu îl vom încercui, nici nu vom avea de a-i măsura mărimea sa, nici nu îi vom atribui cantitatea sau calitatea, căci n-are nici o formă, nici chiar inteligibilă ; el nu e relativul nimănui, pentru că subzistă în el însuși și a existat înaintea lucrurilor" [26].

Acest lung citat arată înălțimea de vederi a lui Plotin. Pagina aceasta conține în sămânța apriorismul formelor de timp și spațiu al lui Kant ; ea va trece fără modificări în teologia creștină prin Augustin și ideile cuprinse în ea vor fi reluate de teologii moderni ai catolicismului.

b) Contra „hazardului" și deci pentru „libertatea" Unului, Plotin aduce și alte argumente :

În fenomenalitatea cosmică observăm o ordine bine chibzuită și o evidentă dependență între cele mai depărtate evenimente ; nimic nu se modifică în lume, fără o modificare anterioară, și fără să se producă apoi o modificare posterioară. De aceea *Stoicii* pentru a reprezenta plastic universul, îl închipuiau ca un „animal", în care fiecare organ (sau evenimente), corespunde cu armonia totului organic — lumea. Plotin, ca și Platon, admite această armonie fizică, și bazat pe o constatare, care nu îi e originală, susține că din existența cauzei supreme, se deduce ordinea și armonia din lume, căci dacă totul se leagă și tinde la realizarea unui scop și la aplicarea unui program alcătuit mai dinainte, „întâmplarea" fiind cuvântul ce ascunde sub el „ignoranța", atunci evident, că trebuie să fie un focar a existenței, o cauză a cauzelor, care să întrețină această armonie a lumii.

E imposibil acum ca ordonatorul lumii să fie el însuși produsul „hazardului". „Să-l întrebăm pe acela care

26 ENN, VI, c. VIII. 12, p. 492—498, vol. II (t. grec) și t. III, p. 515 (trad. fr.)

susține că Binele este, prin hazard, ceea ce este, cum ar voi să fie demonstrată falsitatea ipotezei hazardului, presupunând că ar fi aceasta, și cum ar putea face ca să dispară din univers hazardul ? Dacă e o natură care îl face să dispară [precum e natura Binelui], ea nu ar putea fi supusă hazardului. Dacă supui hazardului natura aceea care face ca celelalte existențe să nu fie ceea ce sunt, prin hazard, atunci nu mai e nimic care să nu fie produs de hazard. Însă principiul tuturor lucrurilor alungă din univers hazardul, dând fiecărui lucru, o speță, o determinație și o formă, și e imposibil a considera hazardul ca producând lucruri plăsmuite într-un fel conform rațiunii. E aici deci o cauză [liberă]. Hazardul nu stăpânește decât în acele evenimente care nu rezultă dintr-un plan, care nu se succed, care sunt accidentale. Cum e posibil a raporta Hazardului existența Principiului întregii rațiuni, a oricărei ordini, și a oricărei determinații ?“ [27].

Finalismul naturii pledează contra ipotezei că Unul e produsul hazardului, căci un principiu creator nu poate fi mai puțin decât ceea ce el însuși produce ; lumea fiind cârmuită de legi, cârmaciul nu poate fi el însuși produsul oarbei și anarhicei întâmplări.

II. Am zis însă că nu e de ajuns a demonstra libertatea *externă* a Unului, pentru ca de aici să se scoată concluzia că D-zeu e absolut liber : el poate fi sclavul propriei sale firi, și dintre toate sclaviile se pare că cea mai puternică e tocmai aceasta, în lumea noastră pământească. Atunci, e liber Binele în el însuși ?

„Pentru că Binele n-a fost născut, să ne închipuim că fiind ceea ce este, nu este însă stăpânul esenței sale proprii“ [28].

Liber de orice mărginire provenită de la un alt principiu străin lui însuși, ar putea fi *determinat* în scopurile

27 ENN. VI, c. VIII, 10, p. 490—492, vol. II (t. grec), și t. III, p. 512 (trad. fr.).

28 ENN. VI, c. VIII, 10, p. 491, vol. II (text grec) și t. III, p. 513 (trad. fr.).

sale, de natura sa. Contra acestei teze Plotin va ridica o serie de obiecții, răsfirate fără ordine de altminteri, în încoerentele și vastele sale *Enneade* [29].

a) „Dumnezeu este ceea ce este, nu pentru că n-ar fi putut să fie altfel dar pentru că fiind ceea ce este, este excelent. Într-adevăr, dacă nu poate deveni mai bun, nu e însă *silit* de *ceva* ca să *nu fie rău*“ [30].

Se înțelege acum unde bate acest răspuns. Dacă Binele nu poate fi altceva decât Binele, căci el este „perfecția“ absolută, atunci această fericită statornicie e o probă că el nu e liber pe hotărârile sale. Și obiecția ar lua forma dilemei : s-au D-zeu poate fi și rău, și atunci el încetează de a fi perfect, și atunci nu e D-zeu, sau D-zeu nu *poate fi rău*, atunci nu *e liber* (și în acest caz nu e D-zeu perfect). *Perfecția* fiind singurul fel real de a fi al Unului, se vede de aici, că ea încetează când Unul nu e liber, și încetează *chiar în cazul când nu e liber de a fi rău*.

Pentru a rezolva dilema, Plotin, demonstrează că D-zeu *e liber de a fi rău*, dar nu *uzează niciodată de această libertate*. Iată acum un pasaj autentic : „Imposibilitatea de a deveni rău nu e semnul unei slăbiciuni, pentru că dacă D-zeu nu devine rău, e din cauza lui și prin el că nu devine astfel. Dacă nu aspiră la nimic altceva, decât la el însuși, are prin chiar aceasta cel mai înalt grad de putere, deoarece nu e supus Necesității, dar că e el însuși pentru celelalte existențe, Necesitatea și Legea“ [31].

b) Dar Unul nu poate fi rău, nu numai pentru că nu dorește răul, dar nu dorește nici a fi bun, căci e bun prin firea sa, și această bunătate nu e datorită unei

---

29 Să nu se creadă că ordinea expunerii, numerotația și adnotarea din discuțiile noastre e datorată lui Plotin. *Enneadele* nu cunosc metodă și sistem ; aceasta și face greutatea priceperii lui Plotin ; căci pentru a înțelege problema trebuie să o sprijini pe o serie de judecăți azvârlite fără nici o ordine în voluminoasa sa scriere.

30 ENN. VI, c. VIII, 10, vol. II (text grec) și t. III, p. 513 (trad. fr.).

31 ENN. VI, c. VIII, 10, p. 491, vol. II (t. grec) și t. III, p. 513, (trad. fr.).

hotărâri și unei munci de a deveni bun. În cazul acesta ar însemna că Ființa Primului nu poate fi perfectă decât realizând binele, ceea ce înseamnă o *imperfecție primitivă*, căci cine nu devine perfect decât câștigând ceva, arată tocmai că perfecția lui e rezultatul adaosului acela nou, și că înaintea lui era imperfect" [32].

Prin urmare Unul nu poate *dori* a fi bun, — cum nu poate dori nici a fi rău — căci aceasta ar însemna că el nu e *bun* prin firea lui ; obiectul oricărei dorințe fiind simbolul extern al unei lipse interne.

El e bun, deci fără a *voi* să fie bun , dacă prin voință se înțelege hotărârea de a poseda ceva de care ai nevoie. „El e opera lui însuși ; el este, nu cum îl plănuește hazardul, dar cum el lucrează... *Înclinația către el însuși*, înclinație care e actul său și *imanența în el însuși*, îl face să fie ceea ce este, aceasta se poate cunoaște prin chiar faptul dacă ne închipuim contrariul [prin imposibilitatea conceperii contrariului]. Într-adevăr, dacă D-zeu înclină către ceea ce e afară din el, atunci încetează de a fi ceea ce este. A fi, ceea ce în realitate este, acesta e actul său în raport cu sine însuși" [33].

Subtilitatea logică de aici poate să primească și o altă formulare : Unul nu poate voi a fi bun, căci e bun, prin sine însuși, dar aceasta — ne aducem aminte — ar însemna o *unilateralitate* identică cu *nelibertatea* Unului, deoarece el nevoind decât într-un anume fel, ar fi robul naturii sale. Plotin nu cade în această contrazicere. După el, Unul nu poate *voi* a fi rău, și aceasta nu pentru că nu *poate* ci pentru că nu are nici un interes logic, de a fi mai rău.

De asemenea, Unul nu *voiește* a fi *bun*, căci la el *voința* se identifică cu chiar obiectul ei, el voiește și nu voiește în același timp. *Voiește*, a fi bun și este, dar îna-

32 Această formă de argumentare a „libertății" Unului e cuprinsă în citatul de mai sus, și de aceea nu are nevoie de o documentare nouă, bazată pe texte.

33 ENN. VI, c. VIII, 16, p. 500, vol. II (t. grec) și t. III, p. 524 (trad. fr.).

inte de a fi *voit* să fie *bun*, era bun, cu alte cuvinte el dorește a fi, ceea ce în realitate este.

Grație acestei sublități se salvează și *libertatea* și *bunătatea Unului;* se poate concepe, printr-o noțiune superioadă „actul de a voi ceva" și „actul de a nu voi nimic, el fiind totul".

Trecem acum la un alt atribut pozitiv al Divinității, la *eternitatea* ei. Acest atribut avea o mare însemnătate teologică și cosmologică în metafizica antică, de aceea Plotin desfășoară pentru probarea lui, cel puțin tot atâta finețe, cât a întrebuințat pentru celelalte. Metafizica neoplatonică nu e aici dealtfel, decât continuarea progresivă a Academiei.

Tot ceea ce există e o „scurgere perpetuă", zicea Heraclit, și această concepție ce anihila cunoștința științifică a lumii, a format nu numai baza scepticismului sofistic, dar a întemeiat și teoria *contrară* a acestuia, a lui Socrate și Platon. Căci, dacă tot ceea ce ne pare nouă mai trainic și mai cu viață, dispare și moare, dacă schimbarea veșnică e ceea ce caracterizează lumea sensibilă, atunci adevărul — pe care mintea îl cere imperios — trebuie să se găsească altundeva decât în lumea simțurilor, el trebuie să fie în cealaltă lume, în cea a *ideii*. În *idee* trebuie să găsim noi acel element de permanență pe care se bazează știința, și acea calitate a *eternității,* care limpezește conduita morală a omului [34].

Eternitatea, deci după Platon, e o notă necesară în conceptul *ideii* creatoare.

Să vedem acum aparatul logic prin care Plotin demonstrează atributul „eternității", admis de filosofia academică.

a) „Perfect e ceea ce nu îi lipsește nimic ; în această stare ființa nu aspiră la nimic, precum nu poate regre-

34 Aceeași metodă sofistică a produs și scepticismul lui Protagoras și morala lui Socrate, căci spiritul critic la care făcea apel ambele teorii demonstra, vanitatea cunoștinței sensibile, pe de o parte, și putința unei științe bazate pe idee, pe de altă parte. Sofismul și socratismul se completează astfel : c. ZELLER (op. cit. t. III, 107 și *passim).*

ta ceva, căci e tot, și e tot *actualmente*, fără a câștiga ceva mai târziu, și fără a fi pierdut ceva *acum* față de trecut. *Ființa Unului fiind „perfectă“ el trebuie să fie „etern“*. „Ce lucru ar putea avea mai târziu ființa inteligibilă pe care să nu-l aibă acum ? [35]. Ce ar putea fi în viitor, care să nu fie acum ? Nimic nu se poate adăuga sau scădea din starea sa prezentă, căci el nu era [nu a fost] altceva, decât ce este, și nu trebuie să posede nimic altceva, decât ceea ce posedă, în actualitate și cu necesitate, așa încât se mai poate zice despre el *era ;* căci ce lucru avea și acum nu-l mai are ? Nu se poate zice de asemenea despre Unul : *va fi,* căci ce ar mai putea căpăta [în viitor] ? Rămâne deci că el urmează de-a fi acea ce este. Însă lucrul acela despre care nu poți zice :*era, va fi,* ci numai *este,* [lucrul acela] a cărei existență e neschimbată, pentru că trecutul nu l-a făcut să piardă nimic și viitorul nu-l va face să câștige nimic, acela posedă eternitatea“ [36].

De altminteri definiția eternității după Plotin se identifică cu însăși definiția divinității. Ea este următoarea : „Viața care este actualmente infinită pentru că este universală și că nu pierde nimic“ [37]. Acesta e definiția eternității și enunțarea ei e suficientă pentru a învedera raporturile de inerență dintre „Unul“ și „etern“.

Din contra lucrurile create de Unul, din cauza condiției lor inferioare, sunt *în timp,* sunt forme schimbătoare, căci timpul e sinonim cu mișcarea, după Plotin. Ele sunt esențialmente în devenire, moartea și nașterea fiind condițiile existenței lor interne. Felul lor de *a fi e de a nu fi* eterne, și această credință a neoplato-

35 Eternitatea e atribuită — de Plotin — oricărei existențe inteligibile, deci cu atât mai mult i se poate raporta Unului.

36 ENN. III, c. VII, 2, p. 311, vol. I (t. grec) și t. II, p. 176 (trad. Bouillet).

37 ENN. III, c. VII, 4, p. 314, vol. I (t. grec) și t. II, p. 181 trad. franc.). *Bouillet* citează în notă definiția eternității după *Boetius* („De consolatione philosophiae“ V, 6) care e luată din Plotin : „Aeterinitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (în t. II, n. p. 181).

nismului e o altă exprimare a unei analoage credințe creștine [38].

„Răpește lucrurilor născute *viitorul,* ele nu vor mai fi nimic, deoarece existența lor constă în a câștiga perpetuu. Dă *viitorul* lucrurilor de o natură opusă *[acestora]* și atunci le vei coborî din rangul lor de esențe ; evident, ele nu vor poseda existența proprie, dacă existența lor constă în *viitor* și în *trecut*". Din contra, pentru *lucrurile născute,* „de îndată ce le iai viitorul le scazi viața, deci existența lor.Existențele însă care ocupă primul rang și care sunt fericite, nu au nici o dorință de viitor, pentru că sunt tot ceea ce e în natura lor de a fi"... „În această dispoziție și natură a ființei inteligibile constă eternitatea, căci *eternitatea* (eon) derivă din : *fiind totdeauna (ai on)* [39].

În rezumat, deci Unul, spre deosebire de lucrurile contigente produse de el, e absolut *etern* [40].

b) Dar se mai poate aduce și un alt argument în sprijinul „eternității". Se poate zice că *el e etern pentru că nu s-a născut.* Unul e cauza sa însuși, e născutul lui însuși, căci dacă am admite că e născut de altcineva atunci el nu ar fi principiul absolut creator. La aceasta însă s-ar putea obiecta — și obiecția o ridică însuși Plotin — următoarele : „Dar ni se va obiecta, rezultă din ceea ce spui, că D-zeu a existat înainte de-a fi existat, *căci dacă s-a făcut el singur,* pe de-o parte, întrucât el însuși s-a făcut, nu exista mai dinainte, și pe de alta, în-

---

38 Astfel PAUL zice : „non scpectantibus nobis ea quae visibilia sunt, sed ca quae sunt invisiblia : *nam quae visibilia sunt, temporaria sunt ; at quae sunt invisibila aeterna*". *(Ad. Corinthios,* Epistola secunda, IV, 18).

39 ENN. III, p. 177—178—179 (tr. fr.). *Bouillet* în n. p. 179 afirmă că etimologia „eternității" e luată din Aristotel (De Coelo I, 9, p. 25).

40 Concluzia aceasta e a lui PLATON (vezi în special *Timaios 38,* a).

trucât el însuși s-a făcut, exista înaintea lui însuși, deoarece ceea ce *a fost făcut, e el însuși*“ [41].

Obiecția s-ar putea formula și astfel : Dacă D-zeu s-a *născut,* atunci admiți că are un început (și deci nu e etern), deoarece înainte de a se fi născut, el nu exista, — sau, dacă concepi pe D-zeu ca născându-se din chiar substanța sa (și deci atunci e etern), — nașterea sa, în cazul acesta, devine inconceptibilă, deoarece dacă el însuși, s-a născut, atunci exista înainte de a se naște, și deci în realitate nu s-a născut deloc. Prin urmare sau admiți „nașterea“ și atunci D-zeu nu e „etern“ sau e „etern“ și atunci nu s-a născut, el, pe el însuși.

La această obiecție, ce Plotin singur, cu spiritul său fin, o ridică, — răspunde — și răspunsul e demn de obiecție : „Trebuie să consideri pe D-zeu nu atât ca *fiind făcut,* dar ca *făcând,* și-a concepe că actul *prin care el s-a creat, e absolut,* căci actul lui D-zeu, nu tinde la producția altei ființe [decât a sa] ; el nu produce altceva decât pe el însuși, *el e el* în întregime ; nu există aci două lucruri, ci unul singur. Nu trebuie să stai la îndoială de a admite că *actul prim* nu are *existență,* dar trebuie să consideri *actul* lui D-zeu ca fiind existența sa însăși. Dacă s-ar separa în el existența de act, Principiul, prin excelență perfect, ar fi necomplet și neperfect... Pentru că actul este mai perfect decât esența, și că ceea ce este prim, este tot ce poate fi mai perfect, ceea ce este prim este necesarmente act. De îndată ce D-zeu lucrează, el e ceea ce este. *Nu se poate zice despre el, că era înainte de a se fi făcut ;* el nu era înainte de a se fi făcut, *dar era totul, în întregime în actualitate* [când intră în act]. El este deci o activitate care nu depinde de esență, un act absolut liber, astfel e, El însuși prin el însuși...

41 ENN. VI, c. VIII, 29, p. 594, vol. II, (t. grec) și t. III, (trad. fr.).

Dacă ar fi fost un timp în care ar fi început să existe, s-ar putea zice pe drept, că s-a făcut el însuși. Dar pentru că înaintea tuturor timpurilor el *era ceea ce este*, trebuie să înțelegi, când se zice că s-a făcut el însuși, că „*a fi făcut*“ și „*el însuși*“ sunt două noțiuni neseparabile, căci *existența* sa este identică cu *actul creator*, sau dacă pot să zic așa, cu *generarea sa eternă*“ [42].

Acest citat lung are nevoie de un comentariu, și interpretarea lui devine facilă, dacă introduci conceptul de *început logic* ca deosebit de conceptul de *început material*. Aceasta din urmă înseamnă o schimbare a unei stări, o *începere* a unei faze care nu avea mai înainte o existență oarecare. „Începutul material“ e o transformare în timp, prin care *ceea ce a fost*, se schimbă pentru a deveni *ceea ce este*.

Începutul logic, acum, nu e o schimbare suferită *în timp* de o existență, ci o *condiție formală* de a fi ceea ce este. Dacă aplicăm aceste concepte la *două fenomene în* raport cauzal, putem să ne închipim că unul din fenomenele date, *e anterior sau mai vechi* decât altul, și după un timp oarecare produce pe celălalt ; acesta din urmă începe să existe *materialmente* [43] *după* cel dintâi.

Aceste fenomene pot fi însă simultane (sau putem să concepem chiar ca *în afară de timp*, printr-o abstrcție, imposibil de a fi realizată intuitiv) și atunci unul din aceste fenomene poate fi *cauza* sau *condiția logică* (din punct de vedere subiectiv), a existenței celuilalt ; unul deci produce pe celălalt fără ca la un anume moment să *înceapă* a-l naște pe celălalt, ci prin firea lor și abstracție făcând de timp, unul e *în funcție de creație* și celălalt *în funcție de creat*.

Dacă transpunem exemplul nostru la Creator și la nașterea sa însăși, vedem cum Creatorul poate să se nas-

---

42 ENN. VI, c. VIII, 20, p. 305. vol. II (t. grec) și t. III, p. 531 (trad. fr.).

43 Sensul cuvântului *material* aici este arbitrar, și semnificația lui reiese prin raportarea la contrariul său *logic*. Deci schimbarea în *timp*, care ar fi o schimbare *formală*, o numesc, pentru înlesnirea priceperii, *materială*.

că, deoarece prin natura lui e de a se naște, fiind cauza logică a lui însuși...

A fost înainte de a se naște? Sau nu a fost înainte de a se naște? Aceste întrebări nu mai au loc, dacă facem abstracție de timp și concepem pe Unul, cum face Plotin, în forma *producând* și *fiind produs*, deoarece nu s-a născut în *acest timp*, ci s a *născut născându-se*.

Dar e o obiecție ce se poate aduce eternității și care i-a scăpat lui Plotin. Dacă „Unul" nu are o naștere în timp, și deci nu se poate zice că el înainte de a se naște, nu a fost, și deci nu e etern, ci din contra ne închipuim că el *e etern*, prin faptul că nașterea sa nu e *în timp*, atunci acest argument e vicios prin aceea că ia *drept evidentă* — judecata pe care nu o mai demonstrează — că D-zeu nu e în timp.

Plotin însă, ar putea răspunde, că această admitere a lui D-zeu ca nefiind în timp e o simplă ipoteză pentru nevoia argumentării. Dacă bazându-ne pe această ipoteză, putem ajunge la adevăruri logice irecuzabile, la probe evidente despre eternitate, atunci argumentul nu e o ignoratio elenchi, ci o *metodă* logică valabilă, analoagă cu practica obișnuită în știință, a ipotezelor.

Am terminat cu modul acesta toate *atributele* divinității după Plotin. Înainte de a vedea dacă ele se pot închega cu însuși conceptul lui D-zeu, să studiem ce influențe istorice a avut această teorie teologico- metafizică în cursul timpului.

Dacă trecem peste filosofia pur teologică [44] cum ar fi aceea a lui Augustin, sau a teologilor moderni găsim că neoplatonismul a colorat întreaga filosofie a lui Shelling. Pentru fondatorul *idealismului obiectiv*, D-zeu e cauza eternă a lumii, și absolutul e condiția existenței reale. „În această unitate supremă pe care noi o considerăm ca abisul sfânt din care totul iese, în care totul intră, prin mijlocirea căreia esența e formă și forma esență, noi așezăm mai întâi infinitatea absolută, și după accea, raportăm la aceasta fără a-l opune, finitul infinit prezent totdeanua, în afară de timp, ilimitat el

44 De altminteri vom vorbi mai departe în amănunt despre influența neoplatonismului asupra teologiei creștine.

însuși, dar nelimitând deloc infinitul față de care el se arată supus“ [45].

După cum vedem Schelling admite monismul absolut, emanația chiar, și dacă nu ar fi obscuritatea „finitului infinit“ (obscuritate ce nu o întâlnim în Plotin) am vedea că în esență, teoria ideii obiectivate într-o formă materială, e izvorâtă din neoplatonism.

Dar analogiile dintre acești filosofi, cu o reputație bine stabilită de *obscuri*, deși încă neetichetați ca Heraclit, se continuă și în amănunt. Și pentru Schelling principiul creator are drept esență *simplitatea*: el nu poate fi decât ceea ce este, nu poate fi multiplu, compus, complex, căci el e topirea contrariilor din lumea relativă, e anihilarea adevărului și erorii, binelui și răului, idealul și realul, e ambii termeni ai unei contradicții, fără a fi nici unul din ei, dar fiind amândoi împreună.

„În esența acestui Unu absolut, care din toate contrariile nu e nici unul nici altul, noi recunoaștem pe tatăl etern și nevăzut al tuturor lucrurilor, care fără să iasă vreodată din eternitatea sa, strânge infinitul și finitul în același și singur act al divinei sale inteligențe“ [46].

Și după cum Plotin susține că Unul e „negânditor“ întrucât „gândirea“ e un atribut potrivit numai ființelor inferioare, de asemenea Schelling, fidel restaurator al anticului neoplatonism, crede același lucru.

Citâm iar — ca o exactă documentare istorică — din textul filosofului german: „Desigur, secretul acesta intim al supremei existențe, care constă în a nu cuprinde în sine nici o gândire, și nici o esență, dar a forma unitatea ce e deasupra și uneia și alteia, fără a pierde ceva din puritatea sa: acest mister, zic, apare în natura chiar a lucrurilor gândite, căci în reflecție, forma se divide în ideal și real“ [47] etc.

Stilul lui Shelling, mai incoerent și mai vag decât al lui Plotin, îmbracă însă aceeași fundamentală con-

---

45 „Bruno sau Principiul divin și natural al lucrurilor“ (urmăresc traducerea franceză a lui *Husson* 1845. Ladrange), p. 94.

46 *Op. cit.* p. 80 cf. și p. 190 *id.*

47 *Op. cit.*, p. 190—191.

cepție despre natura principiului divin, și pentru un cercetător al evoluției filosofice, canstatarea aceasta poate fi considerată ca o postumă apologie a misticismului antic.

Pretinsa contradicție dintre atributele lui D-zeu cu necalificația sa. — Dacă acum rezumăm întreaga discuțit asupra „atributelor", vedem că după Plotin, (deși această împărțire nu e făcută de el însuși) ele se pot divide în atribute *negative și pozitive.*

Atribut negativ e „neinteligența", iar pozitive sunt: „libertatea" și „eternitatea" [84]. După sistemul lui Plotin însă Unul e o existență absolută, și în această calitate e imposibil a fi *înțeles* de către inteligență, dar atunci „atributul", fiind, un fel de *a înțelege,* stă în contradicție cu dogma *nedeterminației subiective* a Unului. Dacă însă se consideră atributul, nu ca un fel de înțelegere, ci ca însăși o modificare reală a substanței divine, atunci firește, D-zeu nu mai poate fi absolut liber, absolut unic, căci primește de la o altă existență felul său intim de a fi. E o contradicție deci fundamentală — identică aproape cu cea din sistemul lui Spinoza — și o contrazicere școlărească, dacă ar fi să credem, de exemplu, pe Victor Cousin, care în *Istoria generală a filosofiei* scrie: „Din înlănțuirile unui sistem în adâncul lui strâmt, scapă deseori nobile inconsecvențe. Dacă acest sistem îl condamnă ca să reducă pe D-zeu la o unitate abstractă, dezbrăcată de orice determinație, simțul comul îl întoarce, adeseori iarăși la acel Dumnezeu viețuitor pe care lumea și omenirea îl invocă, și în paguba logicii, Plotin restituie unității absolute, atributele pe care el însuși le anihilase, exagerând poate într-un caz, ca și în altul" [49].

---

48 „Binele" e chiar substanța Unului și nu poate fi considerată ca o *atribuție* a acestei substanțe intime. În sprijinul acestei opinii avem afirmarea categorică a lui Plotin însuși. „Fiind Binele chiar, și nu numai un lucru bun, D-zeu nu trebuie să posede nici un alt lucru, nici chiar calitatea de a fi bun". ENN. V, c. V, p. 91, (t. grec), t. III, trad. franceză și p. 221 vol.

49 Op. cit., p. 189.

Înainte de a vedea, dacă cu adevărat Cousin are dreptate, adică dacă Plotin comite o elementară contrazicere, să observăm că conferirea atributelor, principiului divin, era oarecum tradițională, de la Platon încoace. Metafizica Academică, deopotrivă contrară și pozitivismului și misticismului, lua drept fundament: posibilitatea rațiunii de a înțelege absolutul. În acest caz „atributele" sunt acele forme de manifestare ale substanței absolute pe care omul le găsește prin rațiune. Ele sunt *reale*, și pentru rațiunea care le înțelege, și pentru substanța care le posedă, deoarece rațiunea e capabilă, printr-o concentrare logică, de-a înțelege esența intimă a principiului divin.

„Atributele" constituiesc o parte integrantă și logică din metafizica academică. Dar pentru Plotin, ele par a fi admise printr-un tradițional respect, căci în sistemul său, sunt un dăunător important, și contrazic substanța absolută, admisă de el însuși. Plotin socotește rațiunea ca incapabilă a prinde în mărginirea ei logică, ceea ce depășește orice limită, adică absolutul, de aceea și perceperea acestui *infinit divin*, nu se poate face, după el, decât printr-o operație extralogică, printr-o ridicare a sufletului omenesc peste ceea ce e normă și lege, pentru ca atunci să poată avea *intuiția nemijlocită* a celui absolut. Dar atributele sunt tocmai rezultate ale unei dialectici obișnuite. Atunci susținerile iau această poziție: nu poți cunoaște pe D-zeu prin rațiunea logică, și totuși poți cunoaște pe D-zeu prin aceeași rațiune, dat fiindcă îl îngrădești prin atribute logice. Contrazicerea e evidentă, dar cu toată această evidență aproape intuitivă ne încumetăm a susține că ea nu există în realitate în sistemul lui Plotin.

Să ne explicăm. Atributele negative și pozitive se pot reduce la noțiunea superioară care le cuprinde pe toate și anume la *perfect*. Principiul divin e „neinteligent", pentru că dacă ar fi inteligent ar gândi și atunci și-ar dubla substanța sa în obiect și subiect, adică nu ar mai fi atunci *unitatea* și *simplitatea* absolută. Dar ne-

fiind *unic* și *simplu,* el nu mai poate fi *perfect ;* invers, deci pentru că e *perfect* trebue să fie *unic,* și dacă e *unic,* nu poate gândi.

Principiul divin e *liber,* pentru că dacă ar fi silit de altcineva să fie ceea ce este, el nu ar mai fi unicul absolut creator și deci nu ar fi *perfect,* din contră pentru că e *perfect,* nu poate să-l modeleze nimeni și deci e liber ;

Principiul divin e *etern,* pentru că dacă n-ar fi etern, ar avea o naștere, și atunci l-ar naște altcineva, el nu ar fi unitatea absolută și puterea fără prihană, el nu ar mai fi *perfect ;* din contra, pentru că e *perfect* se naște pe el însuși, în eternitate.

Prin urmare toate atributele se reduc, printr-o ușoară analiză sufletească, la acel atribut primar, și primitiv, fundamental și gentral : *perfect.*

Studiul nostru deci a devenit, grație acestei concentrări a atributelor, mai ușor ; e vorba să vedem acum dacă *perfectul* stă în contrazicere cu *divinitatea, inconceptibilă* și deci nedeterminată pentru rațiune.

Pentru aceasta să vedem dacă *perfectul* poate fi „atribut". *Atributul* e, o modalitate adusă unei substanțe, care o face să fie într-un anumt *fel,* fie că acest *fel* corespunde însăși substanței *in se,* fie că acest *fel* nu corespunde substanței obiective, ci numai percepției. noastre. Dăm un exemplu concret luat din domenii practice : Sufletul poate fi socotit ca un atribut al corpurilor cu viață, fie că el e o modificare reală impusă acestor corpuri, fie că e numai un fel subiectiv de a înțelege o serie de manifestări ale acestor corpuri. În ambele cazuri însă, el nu e chiar substanța calificată, ci un apendice, un adaos al acesteia. În exemplul nostru de mai sus, fie că sufletul există în realitate ca o modificare a corpurilor, fie că el e o proiectare obiectivă a noastră, el rămâne altceva decât înseși corpurile, și probă că e așa, e că pot fi corpuri cu viață care să n-aibă suflet (cu înțelesul de conștiință sau de percepere externă) cum sunt plantele. Așa se întâmplă lucrurile cu „atributul" perfect ? E el un *adaos,* un *epitet,* al substanței

divine ? Putem noi să ne închipuim *divinitatea* fără de *perfecție*, și *perfecția absolută* altundeva decât în *divinitate ?* Evident că nu. Și dacă nu, atunci perfectul nu e *atribut*, ci e însăși substanța divină, considerată sub această modalitate sufletească de inteligență *actuală și momentană*, deoarece în mintea noastră e *insolubil* raportul dintre *perfecție* și *divinitate*.

Perfect nefiind atribut, nu poate fi deci în contradicție cu *nedeterminația* Primului principiu ; iar celelalte atribute, „necugetare", „libertate" „eternitate" (la care s-ar putea adăuga — cu rezerva notei de la pag. 52 — „bunătatea" și „puterea" sunt niște concepte derivate din *perfect*. Ele *implicit* nu pot fi în contradicție cu *nedeterminația* „Unului", deoarece nu sunt raportate direct acestuia. „Unul" rămâne astfel nedeterminat de către logică, dar imaginația poate prinde — bazându-se pe o *viziune directă* a lui D-zeu —, *perfecția* lui și odată cu aceasta pe celelalte note care sunt derivate din această viziune.

Operația intelectuală a stabilit raportul de dependență între atributele *derivate*, cu „perfecția", această operație nu a determinat, însă prin procedările ei proprii, ceea ce *prin esență* e absolut nedeterminat de logică.

Firește acum, că aceste atribute întrucât sunt *derivate* au o valoare *subiectivă*, cu toate acestea deoarece fac parte integrantă din icoana concretă a substanței divine, ele pot astfel să aibă o valoare *obiectivă*, deși acest lucru nu este precizat de Plotin. De altminteri ceea ce era interesant să fie limpezit era să vedem dacă el comite o contrazicere, și am văzut cum printr-o oarecare tehnică logică această contrazicere poate fi alungată.

Pentru un istoric, care are datoria să cunoască oamenii și să reconstituie operele lor moarte, această tehrică logică are cu dânsa sprijinul moralității" [50].

---

50 În țara noastră așa de săracă în publicații cu cuprins metafizic, e bine să se remarce chiar și acel fragment, semnat de d-nul Dragomirescu, care tratează despre prea cunoscuta contrazicere a lui Spinoza, dintre „ens absolute indeterminatum" și „infinits attributis", mai ales că această contrazicere din filozofia modernă, are mare analogie cu contrazicerea lui Plotin, studiată de noi. D-nul Dragomirescu, cu multă vigoare, caută să rezolve această contrazicere deși nu primește soluția lui Kuno

Cap. II

IPOSTAZA A DOUA : INTELIGENȚA

Unul, care planează asupra întregii firi în nemăsurata și eterna lui putere creatoare, formează lumea prin intermediul unei alte ipostaze.

Această secundă ipostază individualizează, concretizează și transformă în realitate sensibilă, principiul superior al Divinității. Și după cum Isus, în creștinismul popular, e trimisul celui Etern, tot astfel după Plotin *inteligența,* e un trimis al celui Divin, care conține în ea *formele vieții.*

Dar problema Inteligenței „ca factor creator" nu era o inovație a lui Plotin în filosofia greacă. Încă din sec. V-lea înaintea erei creștine, Anaxagoras formase din Inteligență un Demiurg organizator al existențelor. Platon transformase ideile în arhetipuri transcendente, în reali-

---

Fischer, după care „ens", având „infinitis attributis" nu poate fi determinat, căci determinarea se stabilește printr-o *limitație.* Substanța neavând câteva atribute, ci *infinitatea* lor ea nu mai e determinată. (Această părere o susține de altminteri și *Weber* în „Istoria filosofiei europene"). La aceasta d-nul Dr. răspunde : „Din două substanțe dintre care una ar avea un singur atribut, adică o singură determinare, iar cealaltă, ar avea două atribute sau determinări cea mai limitată, cea mai mărginită, cea mai, ca să zicem așa, puțin substanță, ar fi aceea care ar avea două atribute". Concluzia deci ar fi : cu cât atributele sunt mai multe, cu atât substanța devine mai determinată, când va avea o infinitate va fi și mai determinată. Sub această aparență de logică se ascunde însă o eroare de argumentare. Căci să ne înțelegem. Toată argumentarea cu *numărătoarea* atributelor e falsă, dacă ne aducem aminte că nu e vorba de câteva sau de un milion de atribute ci de *infinitatea* lor. Atunci înțelegem de ce Fischer crede că „infinitatea" nu atinge libertatea substanței, căci ea posedând *toate* atributele câte pot să existe, *infinitatea atributelor,* substanța *e totul* și atunci atributele în loc să fie o determinație, din contra probează că e absolut liberă posedând *totul* și *fiind totul.* Chestia prin urmare revine la modul cum concepi atributul ; dacă el nu atinge *libertatea* absolută a Unului, atunci poți să îl admiți — cum în fapt l-a admis Spinoza — fără ca prin aceasta să se atingă dogma : „substanța e absolut nedeterminată".

tăți singure ale lucrurilor ; iar Aristotel susținuse că ideea e o „formă substanțială", cuprinsă în sensibil ca o *esență* ideală, după cum *în școala lui Pithagoras* numărul era principiul ideal și formal al materiei.

Plotin avea deci mari predecesori în studierea acestei probleme. De aici însă să nu se creadă, că e un simplu ecou al acestora. El nu e nici idealist transcendent ca Platon, nici imanent ca Aristotel, nici panteist (dacă am considera *ideea* drept D-zeu) ca Stoicii, nici idealist obiectiv ca modernul său continuator, Schelling ; el are o teorie proprie, care nu poate fi asemuită, în amănunte, cu nici una din cele ce au precedat-o. Aceasta ne încurajează ca să dăm atenție opiniilor lui Plotin în această chestiune.

Caracteristicile inteligenței. Am spus că din Unul, principiul creator și etern, iese printr-o „emanație" ipostaza gânditoare. Această naștere este justificată logic astfel, în sistemul lui Plotin :

Unul e principiul creator prin excelență, și absolut în această funcție. Creația nu e o sforțare sau o istovire pentru principiul divin, ci după Filon, care îi servește lui Plotin drept cârmaci aici, ea e o activitate ce decurge normal și firesc din chiar natura sa divină. D-zeu *trebuie să creeze* deci. Lucrul creat însă *trebuie* să fie inferior Creatorului însuși. De ce aceasta ? Se observă apoi că Dumnezeu nu poate fi „invidios", ca în concepția populară grecească, căci fiind totul nu poate rîvni și nu poate să-i pară rău de ce are alt lucru, aceasta probând că nu posedă în fapt, și nici nu *poate poseda* acea calitate la care râvnește. Atunci, repetăm întrebarea, de ce D-zeu creează ceva inferior ? Iată de ce. Când Unul creează el trebuie să facă ceva care să nu mai existe, căci dacă ar exista ceea ce el creează, nu ar *crea* de fapt nimic. Prin urmare trebuie să creeze ceea ce nu există, și atunci e natural să creeze altceva decât *perfecția* care e întrupată în el însuși. Dacă ar crea o altă perfecție, atunci sau ar face ceva de prisos, pentru că ar adăuga un *alter ego* lumii, sau — dacă se admite că era nevoie de această „perfecție" — atunci el însuși nu era „perfect" și atunci cum a putut crea „perfecția" ? E clar prin urmare că din chiar *con-*

ceptul creației se deduce că *obiectul* creației trebuie să fie inferior *subiectului* creator.

În ce constă acum inferioritatea creației ? În minusul *perfecției* Creatorului, adică în anihilarea *unității* lui absolute. Inferioritatea se identifică deci cu multiplicitatea, și pentru că multiplul cel mai apropiat de unitate, e doi iată de ce *dyada* intelectuală e a doua treaptă imediată, după *monada* Unului. Și pentru că *gândirea* e o dyadă și e dyada cea mai primitivă și mai fundamentală deoarece cuprinde în chiar actul ei, două opoziții, subiectul și obiectul, urmează, de aici că *Cugetarea* era forma dualistă indicată să urmeze după Primul. Ea formează astfel a doua ipostază.

Inteligența și inteligibilele. Inteligența e o dualitate în actul ei, dar de aici nu trebuie să se conchidă, ar zice Plotin, că *inteligența* e o *dualitate* în chiar *substanța sa ;* ea e dublă ca funcție și nu ca realitate substanțială, așa încât *inteligibilele* (obiectul inteligenței) se găsesc cuprinse în chiar intimitatea substanțială a *inteligenței* [51]. Iar ceea ce îl face pe Plotin a crede în intimitatea și fuziunea *inteligenței* cu *inteligibilul,* e că numai în felul acesta *formele creatoare* nu sunt străine inteligenței însăși. Cu modul acesta Plotin clarifică o problemă care în Platon e tocmai lăsată în obscuritate.

Pentru Plotin *ideea* se apropie mai mult de *forma aristotelică,* (întrucât i se poate fixa locul) deoarece *ideea* e tipul vieții și al realității, *cuprinsă în chiar această realitate ;* când la Platon, ideea rămâne o nefixată transcendență. De aici însă să nu se creadă — căci aceasta ar fi o *eroare* istorică — că ideea (sau *inteligibilul)* la Plotin se identifică cu *forma* peripatetică, deoarece, pe când la *Aristotel,* ea e o chintesență imanentă a maeriei, la Plotin, ideea e o ipostază, creatoare și *proiectoare a materiei,* care în ea însăși nu are altă realitate, dacât numai cea primită de la *idee.*

---

51 „Cum Inteligența și Existența (inteligibilele) constituiesc o dualitate, principiul lor comun este această unitate consubstanțială pe care ele o formează și care este într-un mod simultan Existență și Inteligență, subiectul gânditor și obiectul gândit ; căci gândirea implică deodată diferență și identitate". ENN. V, c. 1., 4, p. 166, vol. II (t. grec) și t. III, p. 10—11 (tr. fr.).

În rezumat deci Plotin susține *simplitatea* substanțială a Inteligenței, pentru ca numai în felul acesta se putea identifica formele vieții cu însăși ipostaza creatoare ; el consideră astfel *dedublarea* ei în actul *gândirii,* ca o operație *funcțională* care nu atinge întru nimic esența *unitară* a Inteligenței.

Iată acum argumentele amănunțite aduse de Plotin pentru a proba că *diviziunea dintre obiect și subiect în actul gîndirii e pur funcțională :*

a) Inteligența fiind ipostaza gânditoare prin excelență, trebuie să cunoască *tot, totdeauna* și *fără întrerupere ;* dacă ar fi un lapsus în actul ei nu ar mai fi o ipostază gânditoare, căci aceasta ar însemna că uneori se pot întâmpla evenimente care să-i scape percepției sale, ceea ce ar fi imposibil pentru *Inteligența în sine.* Fiind afară de inteligență, inteligibilele ar putea însă să existe și să-și modifice starea lor, fără ca aceasta cu necesitate să fie observată de inteligență. Și cum această concluzie lovește conceptul inteligenței, urmează că inteligibilele trebuie să fie cuprinse în chiar substanța inteligenței.

b) Dacă *inteligibilele* ar fi în afară de inteligență, atunci inteligența nu ar avea percepția lor reală, ci *imaginea lor ;* cu alte cuvinte principiul în esență gânditor nu ar cunoaște realitatea *absolută* a lucrurilor, ci realitatea aparentă a lor. „Va trebui așadar, pentru a avea o cunoștință completă a ei însăși, să se vadă ca *subiect,* dar atunci va trebui să vadă și lucrurile contemplate [ceea ce ar fi imposibil]. Oare atunci sunt *urmele* lucrurilor sau lucrurile, ele chiar, care sunt conținute în actul contemplației ? Dacă sunt *urmele,* inteligența nu cunoaște lucrurile în ele însele. Dacă ea cunoaște aceste lucruri, atunci ne e pentru că se împarte în subiect și obiect... *Prin urmare, contemplarea* [perceperea] ***trebuie să fie identică cu ceea ce e contemplat, inteligența cu inteligibilul ;*** fără această identitate, nu se va putea prinde adevărul, căci în loc de a stăpâni realitățile, nu am avea despre ele, decât o urmă, care ar fi deosebită de aceste realități..." [52].

c) Inteligibilele fiind *forme* trebuiesc să se deosebească

52 ENN. V, c. III, 5, p. 184, vol. II (t. grec) și t. III, p. 39 (tr. fr.).

radical de *materie*, ca atare ele *sunt inteligențe*, pentru că numai aceasta le-ar deosebi de elementul pasiv și receptor al materiei.

Astfel inteligența conține *toate* inteligibilele și toate inteligibilele se găsesc cuprinse în existența substanțială a inteligenței. „Astfel inteligența este toate existențele, ea cuprinde în ea, nu într-o formă spațială dar în felul cum se posedă ea însăși : nu face cu ele decât un lucru. Toate esențele împreună sunt cuprinse în ea și stau distincte, după cum o mulțime de cunoștințe pot să se găsească într-un spirit fără ca numărul lor să pricinuiască o confuzie... Luată în universalitatea sa, inteligența conține toate esențele după cum genul cuprinde speciile, totul, părțile“ [53]. Și mai departe :

„Deoarece gândirea este un lucru esențialmente unitar, forma, *care este obiectul gândirii* și ideea, sunt un singur și același lucru. Ce e acest lucru ? inteligența și esența intelectuală, căci nici o idee nu e străină inteligenței, *fiecare formă e inteligența și inteligența în întregime este toate formele*“ [54].

d) Dar fuziunea unitară (și deci *unitatea substanțială*) dintre inteligență și inteligibil poate fi bazată în filosofia lui Plotin, și pe faptul că *inteligența* trebuie să se cunoască totdeauna pe sine însuși. Nu poate fi, după el, o inteligență în act și o inteligență în posibilitate, pentru că aceasta ar însemna că inteligența poate cândva să fie ceea ce prin natura ei nu poate fi, adică neinteligentă. „Gândirea și inteligibilul nu fac decât același lucru, pentru că *inteligența e un act și nu o simplă putere*, viața nu-i e străină și adăugată, și gândirea nu e pentru ea un accident“ [55].

Și din faptul că inteligența nu poate fi vreodată *în posibilitate*, ci totdeauna *în act*, rezultă de aici nevoia ca inteligibilele să fie cuprinse în chiar sfera ei. Gândindu-le, ea nu iese din actul ei, și gândindu-le pe ele se cunoaște

---

53 ENN. V, c. IX, 6, p. 253, vol. II (t. grec) și t. III, 139—140 (tr. franc.).

54 ENN. c. IX, 8, p. 255, vol. II (t. grec) și t. III, p. 141 (tr. fr.).

55 ENN. V, III, 5, p. 184, vol. I (t. gr.) și t. III, p. 40 (tr. fr.).

pe ea însăși, în tot momentul, deoarece inteligibilele sunt o altă manifestare a propriei sale naturi [56]. *„Inteligența, inteligibilul* și *gândirea* nu fac decât un singur și același lucru. Deoarece gândirea inteligibilului este inteligibil, și inteligibilul este inteligența, inteligența se va cunoaște pe ea însăși... Ea se va gândi pe sine însăși, întrucât e o gândire, și întrucât e inteligibil, și gândește prin gândirea cu care ea se identifică" [57].

Încheiem aici lunga discuție de mai sus, cu concluzia lui Plotin : Dualitatea subiectului și obiectului în gândire este *funcțională*, și din punct de vedere substanțial, ambele contrarii se unesc pentru a constitui *unitatea* ipostazei intelectuale.

Raportul dintre ideile inteligenței cu lumea materială. — Iată o problemă de cea mai mare însemnătate metafizică și primordială în filosofia lui Plotin.

Premisele lui Plotin sunt esențialmente idealiste. După el, ideea formează materialitatea sensibilă. „Inteligența este anterioară universului, nu în timp (căci existența inteligenței n-a precedat existența lumii), dar pentru că inteligența precede, prin natura sa, lumea care derivă din ea, și față de care ea e cauză, arhetip și paradigmă, și o face să subziste totdeauna în același fel" [58].

Teoria lui Plotin derivă din Platon. După metafizica Academiei, experiența omenească sensibilă constată o nestatornicie în modurile existenței, o rotație veșnică a ceea ce este și ceea ce nu este. Totul se schimbă, aceasta e o dată axiomatică a experienței sensibile, permanența fiind o dată a rațiunii, a principiului de ordine găsit de in-

---

56 Argumentul *a* tindea să convingă că Inteligibilele nu pot fi *afară* din inteligență, deoarece atunci inteligența nu ar putea totdeauna să le cunoască, ceea ce e contrar conceptului nostru despre inteligență, pe când argumentul acesta *(d)* probează că inteligibilele nu sunt în afară de inteligență, deoarece atunci inteligența când le-ar percepe, nu ar avea perceperea sa însăși în *act*, ci în *posibilitate* pe când intligența, după Plotin, nu poate fi *în posibilitate*. Deci ambele aceste argumente sunt diferite deși teza ce o susțin e identică.

57 ENN. V, c. III, 5 p. 184, vol. II (t. gr.) și t. III, p. 40 (tr. fr.).

58 ENN. III, i. II, 1, p. 226, vol. I (t. grec) și t. II, p. 21 (tr. fr.).

teligență. Dar din varietatea nesfârșită a schimbărilor, din prea șubreda individualitate, se desprinde ceva statornic, anume înseși *planul* și *timpurile* pe care individualități trecătoare le realizează în mărginita lor viață. Acest tip, singura realitate, pentru că singur e veșnic, e acela care formează realul material [59].

Și această credință în existența *tipurilor* — cu modificări — se perpetuează în Aristotel trece prin școala Alexandrină, pasionează întreg evul mediu, întemeiază estetica modernă prin Schopenhauer, și apare în tipurile de structură ale științei moderne [60].

Acesta era testamentul filosofic pe care Platon îl lăsase lui Plotin. Să vedem acum dacă acesta din urmă schimbă întrucîtva tradiționalul idealism. Pentru Platon *ideea-tip* e o realitate, dar un *model* la care aspiră existențele superioare. fără ca să-l poată vreodată imita sau reproduce perfect. Fiecare individualitate are *ceva* din ideea clasei din care face parte dar îi lipsește *prea mult* pentru ca acea individualitate să se identifice perfect cu *ideea.* De aici și credința comună platonicienilor, că *nu există idei individuale,* ci numai idei tipice, forme generale și abstracte [61].

La Plotin însă, ideile sunt niște chintesențe ale realității, nu sunt modele transcendente și *străine* sensibilului. Ideea nu e acel original *artistic* la care omul în mărginirea lui trupească și în scurta-i viață, caută să-l reali-

---

59 De aici — ca o consecință — teoria că „știința" trebuie să fie bazată pe concept (teorie luată din *Socrate)* și nu pe mărturia simțurilor... „și de aceea, filozofia îi arată că mărturia ochilor corporali este plină de iluzii ca și aceea a urechilor, ca și aceea a celorlalte simțuri" etc. FEDON, p. 302 din traducerea lui *V. Cousin* (reeditată acum de B. S. Hilaire).

60 La Platon *Ideea* nu e un simplu *en ke pan,* ca la *Parmenide,* o monadă nemișcată și înghețată într-o aceeași formă. Pentru discipolul lui *Cratyl* (acela care susținea necontenita evoluție a limbilor) ideea e o chintesență a mișcării, a vieții, și a diversității.

61 Această credință va fi imitată și de unii filozofi neoplatonicieni. Astfel în ENEA din GAZA : „Deși dintr-o singură existență se naște o infinitate de lucruri, toate nu formează decât un același lucru : nici unul nu seamănă cu principiul din care s-a născut... *Teofrast* p. 684. t. II din anexa trad. *Ennead. de Bouillet.*

zeze ; ea este după Plotin un *foc* creator, o căldură vivifiantă. Fără a cădea în imanența peripatetică foarte apropiată de materialism, Plotin se depărtează însă de idealismul lui Platon și se apropie mai mult de Aristotel. De aceea, el, contra Academiei, va susține *individuația ideilor.*

„Dacă sufletul particular al fiecărui om conține rațiunile seminale [62] ale tuturor lucrurilor pe care le face, fiecare individ are ideea sa în lumea inteligibilă" [63].

Individuația ideilor rezultă, pentru Plotin, și din considerații cosmologice. Lumea e variată și diversă. Aceasta e o constatare indubitabilă din punct de vedere experimental. Cum se poate explica aceasta ? Pentru Platon, diversitatea lumii — *ca și imperfecția ei* — se poate justifica prin elementul acela pasiv, prin *materia* primitivă, care intră în complexitatea întregii lumi. Dacă lucrurile sunt inferioare ideii, e că în ele intră tocmai ceea ce e contra ideii, materia ; iar dacă aceste lucruri sunt variate până la infinit, aceasta e din cauza variației cantitative a materiei ce intră în compoziția lor. Dualismul lui Plotin deci putea explica varietatea lumii sensibile. Dar Plotin nu putea recurge la această ipoteză, căci ea era contrară însuși fundamentului monist al metafizicii sale. Pentru a putea să-și explice diversitatea lumii, *care, după el, e chiar proiectarea ideii singure, el a recurs la ipoteza variației ideilor, chiar în ele însele.*

„Dar, se va zice, dacă lucrurile produse pot fi mai numeroase decât tipul lor, ce necesitate e, ca să existe, rațiuni și tipuri [particulare] ale tuturor indivizilor născuți în timpul unei epoci ? Se pare că e de ajuns *omul în sine* pentru a explica existența tuturor oamenilor, și că sufletele finite ca număr, ar putea să învieze succesiv oameni infiniți ca număr. Dar nu, *e imposibil ca lucrurile deosebite să aibă o aceeași rațiune [seminală]*". Nu e de a juns „omul în sine", ca el să fie modelul oamenilor ce se deosebesc unii de alții, nu numai ca materie, dar și prin diferențe specifice... *Producția diferen-*

62 Terminologie stoică.

63 ENN. V, c. VII, p. 228, vol. II (t. gr.) și t. III, p. 102 (trad. fr.).

țelor individuale nu poate proveni decât din diferența rațiunilor [seminale] [64].

Prin acest citat vedem că idealismul lui Plotin e deosebit de cel al lui Platon. Pentru fondatorul neoplastonismului ideea e o concentrare sau o forță animatoare, care creează, modelează și înviază compusul material. Aceasta și face ca Plotin în privința raportului dintre *idee* și *materie* să fie mai apropiat de peripatetism, decât de Academie [65].

Finalismul redus la „idee". În strâns raport cu teoria ideilor — *cauze (idee, usia, ontos, onta)* stă problema *finalismului* acestor cauze numenale. Aceste idei concepute, ca și în perpatetism, sub forma unor *concentrații* dinamice au ele un scop ? și dacă au vreunul, care e ?, iată întrebări interesante prin ele însele și interesante prin felul cum le va rezolva Plotin. Platon nu pune categoric această problemă, dar o rezolvă accidental, admițând un *finalism universal,* un plan alcătuit de un Zeu atotputernic. Plotin însă reduce finalismul conceput ca *plan,* la acela conceput sub forma unei rațiuni cuprinse în chiar *ideea tipică.* El generalizează astfel ipoteza lui Aristotel că „în unele cazuri, cauza care se caută e scopul, în vederea căruia lucrul este făcut, cum poți să te întrebi aceasta pentru o casă sau un pat" [66] și afirmă că *forma* e nu numai o *cauză, dar și o rațiune,* nu numai *o existență,* dar și un *principiu al existenței...*

Iată de ce ziceam, că, după Plotin, finalismul se explică prin ideea în sine, deoarece ea conține nu numai puterea *de-a crea,* dar fiind o *rațiune,* are și puterea de a crea ceva care să fie *bun,* după cum ea a socotit. Lumea prin urmare e armonioasă, nu pentru că există un plan preconceput de D-zeu, sau există un principiu superior care silește pe fiecare idee în parte a juca un

64 ENN. V, c. VII, 1, p. 228, vol. II (t. gr.) și t. III, p. 103 (tr. fr.), și vezi și mai departe § II și III.

65 Și tot același lucru face ca idealismul său să aibă mai multe note comune cu idealismul obiectiv al lui SCHELLING, decât cu idealismul subiectiv al lui KANT.

66 ARISTOTEL, METAFIZICA cart. VII, cap. XVII, § 5.

anume rol în armonia universului, cum reiese din finalismul lui Platon, de exemplu ; ci armonia universului se produce printr-un *consensus rațional* al ideilor *inteligente*.

Teza lui Plotin pe care o susține e deci următoarea : Ideea e o inteligență, o *rațiune*, așa încât face lucrurile în felul cel mai potrivit binelui general, fără ca să mai fie nevoie de o inteligență superioară care să-i impună un anume mod de activitate. Acel principiu superior și-a manifestat puterea lui creatoare, producând ideile ca *rațiuni perfecte*, și odată cu această calitate le-a dat implicit și spontaneitatea de a face lucruri bune și în raport armonic cu *totul*.

Iată textele lui Plotin : „Aici jos, după cum fiecare parte este despărțită de altele, de asemeni și *rațiunea suficientă (to dioti = rațiunea de a fi) este* deosebită *[de esență]*. Sus însă, din contra, toate lucrurile sunt în unitate, și fiecare din ele (din esențe) este identică cu rațiunea sa suficientă. Cine împiedică, deci ca în lumea inteligibilă fiecare lucru să nu posede, pe lângă altele, și rațiunea suficientă, *și că rațiunea suficientă să nu fie chiar esența sa?* Trebuie să admitem aceasta ; aceasta și face ca aceia care se forțează a *prinde caracterul propriu al fiecărei existențe*, reușesc (a prinde și rațiunea sa suficientă). Într-adevăr, *ceea ce este* fiecare lucru, *este din cauza unei anumite forme*. Mă explic : „forma“ unei existențe e nu numai, *pentru acea existență*, rațiunea suficientă (ceea ce e un adevăr necontestabil) dar încă, dacă analizezi fiecare „formă“ în sine, se poate găsi rațiunea sa suficientă. Numai lucrurile care au o viață nereală și o iluzorie existență, nu poartă în ele *rațiunea de a fi*“ [67].

Și de aici Plotin se ridică la însuși finalismul general al naturii : „Dacă domnește o strânsă înlănțuire între toate evenimentele care întregesc acest univers, și dacă universul, cuprizând toate lucrurile, cuprinde de asemenea și rațiunea de a fi a fiecărora din ele ; dacă el e în același raport cu aceste lcruri, precum e corpul cu orga-

67 ENN. VI, c. VII, 2, p. 426—427, vol. II (t. grec) și t. III, 412—413 (tr. fr.).

nele sale [68] care nu apar în viață unele după altele, dar sunt toate într-un mod reciproc și simultan, cauză și efect, și cu mai multă dreptate, atunci, în lumea inteligibilă lucrurile trebuie să aibă rațiunea lor suficientă, toate în general relativ cu totul, și fiecare în particular relativ cu el însuși".

După cum vedem din acest lung citat, finalismul la Plotin, se bazează pe însăși modalitatea și caracteristica *ideii* de a fi nu numai o *cauză producătoare*, dar și o *rațiune suficientă*. Ea produce lucrurile și le produce — în urma unei hotărâri reflectate — în felul cel *mai bun posibil*, fără ca să fie nevoie de un conducător sau de un principiu, care să alcătuiască și să impună un anume plan. Pentru a întrebuința terminologia peripatetică, la Plotin, cauza *formală* se identifică cu *cauza finală*, și fiecare lucru e produs de o cauză care îl face să fie ceea ce este, și în ceea ce este, îl face să urmărească un *scop*. „Astfel când stabilești cauza unui lucru, ai stabilit totul. De ce omul are ochi, sprâncene ? Pentru că posedă tot ceea ce e implicat în esența sa. Zice-se că părțile corpului îi sunt date pentru a-l apăra de pericole ? Aceasta ar fi să stabilești în *esență* chiar, un principiu însărcinat de a veghea asupra esenței ?" [69].

Finalismul lui Plotin e mai apropiat de finalismul modern (dat fiindcă progresul științific în loc să elimine, cum se credea în *furia* darwinismului, cauzele finale, le înătrește), deoarece se poate concepe prin neoplatonism un „progres intern" realizat de înseși forțele închise în existențe, fără a fi nevoie de a admite un *plan* impus, și care ar răpi individualităților reale, spontaneitatea lor proprie, părere ce concordă cu cele mai multe din ipotezele biologice moderne.

Locul „ideilor". O chestiune arăzătoare pentru metafizica antică era *locul* în care poate sta „ideea" sau „forma". La Platon problema e nerezolvată categoric. În acea vagă *transcendență*, ideea plutește fără posibilitatea unei înțelegeri intuitive a locului ei, iar Aristotel admite o

68 Comparație împrumutată de la Stoici.

69 ENN. VI, c. VII, 3, p. 428, vol. II (t. gr.) și t. III, p. 415 (tr. fr.).

imanență, după care ideea devine o *quiditate, o concentrație substanțială* în chiar materia sensibilă. La Plotin problema ia însă nuanța următoare :

„Ideea" nu e nici prototip transcendent, nici o concentrație imanentă materiei, ci o *esență formală emanată din lumea inteligibilă.*

„Forma" devine astfel o *virtualitate* emanată din principiul creator al ipostazei inteligente. Transcendența și imanența sunt înlocuite prin emanație și grație acestei ipoteze (împrumutată de la Filon Evreul, dacă nu direct din Kabbala) principiul creator se poate concepe ca stând în el însuși, dar putând să se răspândească *virtualmente,* fără ca să se amestece *materialmente sau substanțialmente,* cu lumea însăși. Ideile sunt niște emanații, și în această calitate ele pot fi în chiar lucrurile animate de ele, fără ca prin aceasta ideile să devină esențe *imanente* ale materiei.

După cum vedem deci în spiritul lui Plotin, concepțiile profunde ale antichității grecești primesc o modelare nouă explicată prin contactul lor cu ipotezele orientale, și meritul filosofic al fruntașului neoplatonismului stă tocmai în alcătuirea acestei rodnice sinteze.

Diferențele dintre „numere" și „idei". În *Enneada a VI-a* Plotin discută teoria „numerelor". Analogiile ce se pot stabili între elementul formal și ideal, „numărul" lui Phitagoras, și elementul ideal : „forma" sau „inteligibilul" lui Plotin, ne silesc să arătăm care pot fi adevăratele asemănări și deosebiri dintre aceste două ipoteze metafizice.

Să vedem cum pune problema, Plotin însuși : „Să examinăm mai întâi cum numerele fac parte din lumea inteligibilă. Sunt ele inerente celorlalte forme ? Sau, sunt, în eternitate, consecințele existenței acestor forme ? În al doilea caz, *Existența* în sine, posedând existența primă, noi concepem mai întâi *monada,* apoi, Mișcarea, și Stabilitatea emanând din ea, am avea *triada,* și fiecare din celelalte inteligibile ne-ar înlesni concepția fiecărui număr (din toate câte sunt). Dacă nu ar fi așa, dacă o unitate ar fi inerentă fiecărui inteligibil, unitatea inerentă Ființei prime ar fi *monada ; unitatea* inerentă (ipostazei)

la ceea ce urmează după el, dacă e o ordine în inteligibile, ar fi dyada, în sfârșit unitatea inerentă la un alt inteligibil, la zece, spre exemplu, ar fi decada“ [70].

Plotin după ce așează limpede termenii problemei, trece la expunerea opiniilor proprii. După el „numărul“ nu e conceput sub nici unul, din cele două cazuri citate, căci nu e, nici inerent *formelor,* nici derivat din ele. Numărul, cu modul acesta, nu poate fi o notă sau o caracteristică a existenței formale, ci ceva deosebit de această existență. După Plotin (ca și după pythagorism) numerele sunt *formele creatoare* înseși, nefiind astfel nici niște simple date ale experienței sensibile, cum ar admite școlile experimentale, nici derivate sau accidente ale formelor.

Modul creației dădea lui Plotin putința explicării și justificării acestei ipoteze.

Creația e o individuație, iar aceasta e o determinație cantitativă, ieșită din simplitatea Unului. Unul e absolut nediferențiat, dar a introdus diferențierea în ceea ce vine sau decurge din el, și cu modul acesta a produs multiplicarea concretelor, deci lumea reală. Dacă împărțirea e un simbol al creației, e natural atunci ca factorii acestei împărțiri, adică înseși conceptele numerice, să fie ele, într-un alt sens, chiar temeliile creației, căci fără de ele, nu ar fi diferențiere, și fără de aceasta, nu ar fi însăși lumea. Numerele sunt anterioare deci *logic* lumii. „Existențele nu au fost numărate *după ce au fost create, dar înainte de a fi fost create, se știe cât trebuie* să se creeze. Numărul universal exista așadar înaintea ființelor (existențelor), prin urmare el nu era chiar aceste ființe“ [71].

Numarul nu e deci nici consecința formelor, nici accidentul lor, ci o condiție a vieții și a existenței, o formă creatoare.

De altminteri psihologicește se poate învedera rolul „numărului“, prin aceea că e imposibilă conceperea in-

70 ENN. VI, Cart. VI, 4, p. 401, vol. II (t. gr.) și t. III, 869 (trad. fr.).

71 ENN. VI, c. VI, 9, p. 408, vol. II (t. gr.) și t. III, 378 (tr. fr.).

tuitivă a unui lucru oarecare, fără determinația exactă a cantității lui ; trebuie să percepem *un* lucru, pentru că după aceea, lucrul cu toate calitățile lui să poată fi înțeles. Raportul acesta așa de intim între „număr" și „existență", nu *poate fi decît cauzal. Unul e deci cauza esenței, și numărul e forma idealizată a substanței eterne.* „În număr, acesta (= lucrurile) au *baza, izvorul, rădăcina, principiul lor*" [72].

Dar conform metodei sale, ridică el însuși o obiecție contra acestui fel de a concepe numerele. S-ar putea zice — citäm obiecția lui însuși — că numărul e un raport pe care mintea îl stabilește între lucruri. Dar — răspunsul e iar al lui Plotin — un obiect se schimbă după schmbările pe care raportul perecepțional le suferă, pe când numărul, oricare ar fi starea, preocuparea și faza subiectului într-un timp dat, el rămâne totdeauna constant față de toate variațiile de apreciere ale inteligenței. El deci trebuie să fie altceva decât o concluzie a unei operații logice, dacă independent de variațiile raționale, ramâne și se *impune* aproape minții, totdeauna în același fel. „Intucât privește pe cei care fac din *unul* un relativ, li se poate răspunde că unul nu poate pierde natura sa proprie în urma afecției pe care o altă ființă o suferă, fără ca el însuși să fie atins... Dacă se zice că, fără a suferi ceva el însuși, *Unul,* prin simplul adaos al unui alt lucru, nu mai e unul, ci a devenit două, e o eroare ; căci unul nu a devenit două, tot așa ca și celălalt unu care i-a fost adăugat, sau ca și acela la care el a fost adaos ; fiecare din ei rămâne *unul,* astfel cum era, iar *două* e afirmat ca o *unire* a lor, și unul fiecăruia din ei e luat ca separat" [73].

---

72 ENN. VI, c. VI, 9, p. 408, vol. II (t. gr.) și t. III, 378 (tr. (trad. fr.). BOUILLET reproduce comentariul lui FICINO asupra acestei ipoteze a lui Plotin. Îl transcriem și noi, căci e necesár priceperii textului : „Sicum Unum ancedadit optia, id est speciales ideas. Et merito super numerum, qui est in entibus numeratis, existat Numerus in suo fonte consistens : qui sane causa est per quam Ens possit in entia speciesque derivari". 380, III.

73 ENN. VI, c. VI, 14, p. 415 (t. gr.) și t. III, 389—390 (trad. fran.).

Vedem, deci în rezumat, că „numerele" în metafizica lui Plotin, sunt considerate ca *chintesențe creatoare și consubstanțiale ale materiei.* Deci„ numerele" nu sunt derivate ale inteligibilelor, dar o altă manifestare (*poate cantitativă)* a propriei lor virtuți creatoare.

Plotin și Pythagoras. Lectorul care va fi citit expunerea ipotezei numerelor, va crede că Plotin e un eclectic mediocru, deoarece a trecut de la formalismul peripatetic, la simbolismul pythagoreic, fără să arate care ar putea fi în adevăr acea trăsătură de unire dintre cele două sisteme la care Plotin apelează, pentru a-și clădi sistemul său. La drept vorbind însă, Plotin adânc cunoscător al filosofiei anterioare, nu exagera, ca un modern, diferențele dintre sisteme, căci în Grecia (poate și aici stă toată înălțimea intelectuală la care a ajuns speculațiile lor) nu a fost o istovitoare combatere de sisteme, ci are o înălțare și un progres continuu, realizat printr-o lentă îndeletnicire filozofică în curs de veacuri.

Sistemul lui Pythagoras cu adânci rădăcini în civilizația veche grecească, și în cea a orientului [74] a fost transformat și modificat de Platon ; cu aceste modificări el pătrunde în peripatetism și de aici în Plotin, căci în toate și la toți aceștia s-a menținut principiul lui Pythagoras, după care numărul crează și produce compusul material. Acest rudimentar idealism introdus de Pythagoras a fost astfel temelia primitivă a clasicului idealism Academic [75].

---

74 E cunoscută curioasa versiune a lui ALEXANDRU POLYHISTOR și CLEMENT DIN ALEXANDRIA, după care Pythagoras se indentifică cu Buddha. Legenda aceasta se explică prin asemănările dintre teoriile acestor gânduri (d. ex. asociațiile comuniste, viața retrasă, etc.). Vezi discuția aceasta în *Weber*, op. cit., p. 31).

75 Pentru școala pythagoreică numărul este o esență inteligibilă, un elemnt formal, iar sub toate aceste numere numenale și inteligibile stă, după cum susține *Archytas,* principiul lor fundamental, *unul,* monada esențială pentru construcția lumii. Cităm pe CHAIGNET (*„Pythagore et la philosophie pythagoricienne"*, în 2 vol., Didier) : „Pythagora realizează, ipostaziază numărul după cum Platon va realiza și va ipostazia ideea. Existența adevărată a lucrurilor este acest principiu intern a cărui formă e numărul", p. 4, vol. II, Cons. ARISTOTEL. *Mefa.* c. I, cap. V, 1 (46. I. trad. fr. B. S. Hilaire).

Plotin introducând pythagorismul în metafizica sa, nu a făcut apel la o teorie opusă Academiei, deoarece aceasta din urmă era ea însăși o continuare a vechii filosofii italice. Prin chiar faptul deci că Plotin, ia pe Platon drept cârmaci în explicarea lumii, trebuia să admită și pythagorismul [76] care e unul din elementele fundamentale ale filosofiei academice.

Plotin, cunoscător adânc al evoluției filosofice, a prins astfel într-o sinteză clară aceste două teorii înrudite, și prin logică și prin istorie, și singura critică acceptabilă ar fi aceea care ar combate nu introducerea „numerelor", ci *felul* cum se face această introducere în datele filosofiei neoplatonice. Însă din acest ultim punct de vedere constatăm că critica nu ar fi justificată, căci fuziunea dintre „număr" și „idee" e clară și temeinică, iar raportul dintre aceste două *simboluri creatoare* e mult mai limpede arătat în Plotin, decât în Platon [77].

Dacă însă pythagoricienii au meritul introducerii elementului ideal în explicarea lumii sensibile, au vina că nu au arătat clar, dacă admit transcendența sau imanența acestor „numere". S-ar părea însă că „numărul" fiind totdeauna socotit ca cuprins în sensibil, pythagoricienii admit implicit imanența, iar din punct de vedere teologic sunt panteiști. Concluzia filozofiei lor trebuia să fie identică cu a stoicilor sau cu acel *Deus in rebus* al lui *Bruno* de mai târziu.

Dacă pentru panteismul lor nu avem o documentare istorică precisă, avem însă în ARISTOTEL mărturia că el admitea imanența, spre deosebire de Platon: „Platon desparte numerele de obiectele sensibile, pe când Pythagoricienii *confundă numerele cu lucrurile chiar* și nu socotesc esențele matematice ca intermediarele lucrurlior". *Metaf.* c. I, cap. VI § 11 (vol. I, p. 62 = B. S.-H).

76 Raporturile dintre Platon și pythagoricieni ne sunt atestate de ARISTOTEL: „Ea (filosofia lui Platon) urma în mare parte pas cu pas pe acești ultimi pythagoricieni". *Metaf.* c. I. cap. VI, 6 (60—61 vol. I eadem). De asemenea COUSIN în studiul său asupra dialogului *Fedru,* arată împrumuturile importante ce Platon le făcuse din școala italică („Fragments de philosophie ancienne". 155-156-157).

77 Astfel uneori Platon identifică „numărul" cu „ideea", alteori consideră numărul ca un elemnt de tranziție între *idee* și *materie.* Citățm pe ARISTOTEL: „Platon admite încă în afară de lucruri sensibile și idei, existențele matematice, care sunt intermediare între idei și lucruri, deosebindu-se de obiectele sensibile prin aceea că sunt eterne și nemișcate, și deosebindu-se de idei,

Prevenim aici o opinie falsă. Pe vremea lui Plotin era în floare *neopytagorismul*, școala filosofică ce pleca de la aceeași convingere ca și neoplatonismul, că ideea platonică, forma aristotelică și numărul pythagoreic sunt trei expresii deosebite pentru același concept și că deci ar fi un progres metafizic dacă s-ar recunoaște această identitate.

E adevărat că Plotin ar fi *neopythagorician* dacă „neopythagorismul" ar susține numai această sinteză a numerelor cu ideile. În realitate însă această nouă școală interpreta în așa fel pe Pythagoras, încât e imposibil a considera „pythagorismul" lui Plotin, ca ieșit din „neopythagorismul" lui *Numenius din Apamea* sau al lui *Moderatus*.

După acești urmași ai școlii italice, „numărul" nu e numai un principiu formal, dar el e un *simbol alegoric*, un semn convențional prin care mintea caută să înțeleagă și să sintetizeze fenomenele lumii.

Din sistem metafizic, pythagorismul în adepții de mai târziu, se transformă astfel în metodă și convenție [78]. Nu

---

prin aceea că pot fi în foarte mare număr asemenea unele cu altele pe când în fiecare gen, ideea nu poate fi decât singură și unică". *Met.* c. I, cap. VI, 8 (61, în tr.). Prin identificarea *numerelor* cu *ideile*, Plotin se apropie de noua Academie, înființată de *Xenocrat*, discipolul lui Platon și continuator, după Speusipp, la catedra Academiei. JAMBLICHOS (în „Tratatul sufletului" II, B, p. 628, t. II din anexele traduse de *Bouillet* la Ennead. sale) afirmă că, după Xenocrat, sufletul e un număr, care se mișcă prin el însuși. E semnificativ faptul că Jamblichos consideră pe discipolul direct al lui Platon ca pythagorician, aceasta arată strânsele raporturi dintre ambele filosofii.

78 Cf. CHAIGNET, *op. cit.* p. 28—29, t. II. — Iată cum PORFIR în „Viața lui Pythagoras", p. 628, t. III, din anexele traduse de *Boillet* la *Enn.* relatează opiniile lui *Moderatus din Gades* în ce privește pe pythagoreeni: „Neputând explica într-un mod clar prin cuvânt primele forme și primele cauze, pentru că sunt greu de conceput și de exprimat, Pythagoricienii au introdus numerele pentru a expune mai ușor doctrina lor, urmând în aceasta exemplul geometrilor și gramaticienilor... De partea lor geometrii neputându-ne reprezenta prin cuvânt formele corpurilor, descriu figuri, înștiințând însă că triunghiul nu e chiar figura pe care o ai sub ochi, dar ceea ce are o atare proprietate, și dau astfel ideea triunghiului. Același lucru îl făcu Pythagoricienii pentru *rațiunile* și *formele prime*".

așa înțelegea însă Plotin pe Pythagoras, și interpretarea sa corespundea cu cea dată de Aristotel și de Platon, misteriosului și legendarului lor predecesor. Sinteza lui Plotin deci e fundată prin raportarea ideilor *primitive* și *autentice* ale pythagorismului la metafizica academică și peripatetică.

Rezumat. Multe chestiuni agitate sub categoria ipostazei inteligente cer o sinteză unitară și un rezumat oarecum pedogogic ; îl facem :

Din monada creatoare, prin excelență, iese Inteligența, intermediară între principiul absolut și lume, posesoare a cauzelor particulare și esențelor producătoare de viață. Această ipostază secundă e inferioară creatorului, deoarece creația însăși e o degenerare ; ceea ce se naște prin chiar faptul că e născut *din* altul e mai mic decât cel care l-a născut, deci în acest caz Inteligența e *secundă* în ce privește *calitatea* ei față de Primul, iar inferioritatea ei se traduce prin aceea că e *multiplă*, e *dublă* și fiind astfel *ea cugeta* și *se cugetă* ceea ce e inconceptibil pentru esența divină. Această dualitate însă implicată în chiar actul cugetării nu e *substanțială*, ci *funcțională*.

Inteligența se împarte deci *(funcțional)* în *inteligență* și *inteligibile*. Acestea din urmă (formele, ideile, esențele cauzele prime) sunt nu numai *esențe creatoare*, dar și *rațiuni perfecte ;* de aceea ele *individual* conlucrează la formarea *armoniei* universale. Finalsmul derivă astfel din natura intimă și individuală a fiecărei idei.

În sfîrșit, Plotin identifică numerele pythagoreice cu ideile platonice, bazat pe înlănțuirea istorică și logică a acestor două metafizici.

Capitolul III
IPOSTAZA SUFLETULUI

Inteligența e ipostaza posesoare a „formelor“ lucrurilor, dar aceste forme nu ar putea să creeze, fără existența unui substrat care să servească drept baza actului lor creatoare. Trebuie să existe în afară de principii, un fundament real al vieții și al lucrurilor, pe care să

poată clădi, *conform tipurilor* multiplicitatea lumii sensibile, după cum pe o pânză uniformă se pot coase diverse figuri : acest fundament necesar creației, realizator al formelor, e însuși *Sufletul.*

Animismul. — Dacă întreaga temelie a universului o formează sufletul, atunci *viața* e principiul sintetic și primitiv al lumii sensibile. Totul sensibil e o expansiune a acelei călduri animice ce formează viața. Pentru Plotin, *animismul* se deduce a posteriori, din chiar observarea naturii. Când privești cu luare aminte întreaga lume, e imposibil să nu constați o *ordine,* ce întrece ordinea artificială a omului, și un *plan,* care nici nu poate fi asemuit cu nestatornicele rânduieli ale celor pieritori. Faptele cele mai fără rost, în aparență, răspund mai târziu, sau tocmai departe, unei imperioase nevoi, și din cea mai dureroasă distrugere iese o formă nouă de viață mai bună și mai trainică ; fiecare parte a întregii lumi lucrează, (și aceasta e evident pentru cel ce voiește și poate să cugete) la alcătuirea unei armonii universale.

Dacă însă toate acțiunile, oricât de deosebite în aparență, se ajută reciproc pentru a alcătui o singură acțiune, cu un singur scop, atunci această unitate de acțiune implică o unitate în chiar substanța pe care ele se exercită. Trebuie să fie o unitate *substanțială* după cum vedem că e o unitate *activă* în lume, și oricare ar fi raportul intim dintre aceste unități un lucru e clar și nu se poate nega, anume : simultaneitatea lor. Ipoteza sufletului ca făcând temelia unică a universului, poate explica acum această unitate substanțială, postulată după cum am văzut, de armonia întreagă a lumii.

Acest substrat comun explică — în particular — și acel raport așa de curios, al cauzalității dintre două fenomene. Dacă două fenomene se succed *mereu,* și *fără excepție,* aceasta ar arăta că între ele e o *atractivitate animică,* și sufletul *același* care se găsește în unul din ele, atrage pe sufletul *același* din celălalt, cauza trebuind să aibă în ea ceva din ceea ce e efectul său, precum și aceasta e însăși cauza, sub o altă formă de manifestare.

Citățm acum cuvintele lui Plotin însuși prin care el expune „animismul".

„Toate lucrurile depind într-un mod mutual unele de altele. *Totul tinde către un scop unic,* nu numai în fiecare individ, în care părțile sunt perfect legate împreună, dar mai înainte și într-un grad mai mare, formau o unitate în această existență multiplă, *pentru* un univers. Trebuie să fie un principiu unic pentru *a face un animal unul și universal* [79]. Și după cum în corpul omenesc, fiecare organ are funcția sa proprie, de asemeni în univers, ființele au fiecare rolul lor particular... Fiecare din lucruri este ajutat sau lovit de un altul. Dar mersul lor nu e fortuit, nu e efectul întâmplării. Ele formează un lanț în care fiecare, printr-o firească legătură, este efectul celui dinainte și cauza celui care vine după el" [80].

Dar Plotin accentuează și mai mult acest animism, împrumutat de la Stoici, chiar comparația universului cu „animalul". „Trebuie să admiți că acest univers este un *animal unic Zoon eu,* care cuprinde în el pe toate celelalte ființe, și că există în el un *unic suflet* care se răspândește în toate părțile sale, adică la toate ființele care sunt *părți* ale *universului...* Acest univers este așadar un *animal unic și simpatic lui însuși.* Părțile care par a fi depărtate sunt din contra apropiate, după cum, în fiecare animal, coarnele, unghile, degetele, organele depărtate unele de altele, simt, cu tot intervalul care le desparte, impresia primită de unul din ele. Într-adevăr, deoarece părțile sunt asemeni, chiar atunci când ele se găsesc despărțite printr-un interval oarecare, în loc să fie așezate unele lângă altele, ele se simpatizează (au raporturi reciproce) în virtutea asemănării lor. Dar, în acest univers, care e un animal și care formează o ființă unică, nu există un lucru așa de depărtat prin locul ce-l ocupă, care să nu fie (în același timp) apropiat, și aceasta din cauza însăși naturii acestei existențe în care unitatea sa produce o simpatie față de el însuși" [81].

---

79 Concepție și terminologie stoică. Vezi mai departe.

80 ENN. II, c. III ,7, p. 139, vol. I (text grec) și t. I, p. 176 (trad. fr.).

81 ENN IV, c. IV, 32, p. 84, vol II (text grec) și t. II. p. 384—385 (trad. fr.).

Raportul istoric dintre animismul lui Plotin și animismul stoic. Studiul nostru ar fi imperfect și nedrept față de celelalte sisteme anterioare neoplatonismului, dacă nu am vorbi despre ipoteza animistă a stoicilor, care e izvorul principal al teoriei lui Plotin referitoare la suflet.

Noi cunoaștem temeinic stoicismul — ca sistem metafizic — din Cicero, și dintre operele sale, cartea a II-a din *De natura Deorum* e cea care ne poate orienta perfect în ce privește animismul vechi. Comparând expunerea stoicismului precum o relatează Cicero (prin intermediul lui *Balbus)* cu Plotin, găsim asemănări de formă stilistică, nu numai de idei marcante.

Ordo-rerum e pentru *Zenon*, ori pentru *Cleanthe*, ca și pentru Plotin, unul din argumentele invocate în sprijinul ipotezei animiste. Citâm pe Cicero : „Dar ceea ce e cu mult deasupra acestuia, adică rațiunea sau pentru a spune mai multe cuvinte, spiritul, judecata, gândirea, prudența, unde am găsit-o noi ? de unde am luat-o ? toate perfecțiile vor fi reunite în lume afară de cea principală ? căci lumea e nu numai ceea ce este, dar ceea ce se poate închipui mai bun, mai excelent, mai frumos. *Dacă e așa, urmează ca rațiunea și înțelepciunea fiind dintre toate perfecțiile cea mai mare, lumea trebuie cu necesitate să o posede.* Dar oricine e silit chiar să o recunoască [această rațiune] în această admirabilă legătură, în acest meșteșugit tot care compune universul ?“ [82].

Constatarea acestui ordo-rerum, acestui finalism animic din filosofia stoică, lovea direct în „hazardul“ atomiștilor, și e natural deci ca stoicismul să fie în partea lui metafizică și cosmologică aprobat și fuzionat în sistemul însuși, de către Plotin, discipolul și continuatorul finaliștilor vechi. [83]

---

82 *Op. cit.*, cart. II, 7. De altminteri pentru stoici sufletul e o *energie*, care poate fi identificată cu *focul*. Definiția lui ZENON era : „Natura e un foc artist care procedează metodic la generare“. („De natura Deorum“ II, 22). Cosmogonia stoică e astfel o continuare a filosofiei lui HERACLIT.

83 Combaterea atomismului de către stoici se face într-un mod *direct* și *fățiș*. Vezi în CICERO (op. cit. II, 37).

Dar să nu credem — firește — că Plotin aprobă întreg stoicismul. Analogiile între neoplatonism și școala lui Zenon, sunt numai în premise, căci conluzia stoicilor e *panteismul,* o teorie cu totul opusă felului lui Plotin de a înțelege și explica lumea. El admite finalismul, crede că există o ordine inteligentă în lume, dar această ordine și acest finalism, nu e produsul — ca la stoici — al însăși substanței divine ce se află răspândită în materie, ci e după Plotin, rezultatul sufletului care e a doua *emanație,(după inteligență)* din însuși principiul divin. [84]

„*Sufletul universal*". Să vedem acum ce raport poate fi între teoria emanației și teoria animistă, ambele susținute cu aceeași convingere, dacă nu cu același lux de probe, de Plotin. Și e cu atât mai interesant să studiem acest raport, cu cât el s-ar putea crede a fi de *contradicție*, și iată de ce :

Prin emanație, Plotin se deosebește radicalmente de *toate* sistemele grecești, căci bazat pe această dogmă orientală el nu admite nici transcendența Academică și dualismul antitetic al ideii și al formei, nici panteismul stoic, nici *decadența* lumii din D-zeu, ca gnosticii, ci susține că lumea e o înflorire, o răspândire *ideală* și *virtuală* a acelei *lumini* absolute a lui D-zeu. Din concentrația vitală și substanțială, din prototipul tuturor timpurilor, se împrăștie în nenumărate exemplare, în imagini trecătoare și în nenumărate aspecte, formele creatoare, și în al doilea rând sufletul vital, substanța fundamentală a universului. Deci „inteligența" și „sufletul" sunt ipostaze ale divinității, sunt aspecte diverse ale unui același principiu absolut. Divinitatea însă după cum am văzut, produce totul prin emanație, și nu prin răspândire substanțială. Această teorie însă se pare că contrazice tocmai „animismul", căci dacă sufletul e o modalitate a lui D-zeu și D-zeu nu poate fi răspândit în lume, atunci cum e posibil să se susțină că sufletul e însăși temelia substanțială a lumii.

84 Ceea ce face pe Stoici să identifice D-zeu cu lumea e identitatea atributelor divine cu ceea ce se observă în lume. Cf. aceeași operă CICERO (II,17).

Contrazicerea e destul de gravă ca să nu fi lovit un spirit fin ca a lui Plotin. Pentru a-i da o soluție el recurge la o diferențiere și o ierarhie în suflete. Unele sunt cu adevărat răspândite în lume, sunt imanente realului, cum se susținea de stoici, dar alături cu aceste suflete *individuale*, întrucât toate și fiecare în parte înviază și animă, formele îngrădite și fragmentate ale individualităților, stă mai sus, *sufletul transcendent* care nu e nici unul în parte, dar sintetizează pe toate. Acest suflet deosebit de cele particulare, reale și imanente, e „*Sufletul Universal*", transcendent lumii.

Între aceste două feluri de suflete sunt diferențe observabile de rațiune.

„Din sufletul ceresc provine și decurge întrucâtva o *imagine* [Natura] care formează ființele pamântești. Acest suflet inferior imită principiul său inteligibil [=Sufletul universal, ceresc], dar nu poate să semene perfect cu acesta, pentru că întrebuințează materiale mai puțin bune [decât cele cerești], deoarece locul în care le pune în lucrare e mai puțin bun [decât cerul] și că materialele pe care el le organizează nu pot sta unite : rezultă deci că ființele de aici de jos nu pot trăi veșnic" [85].

Deci între aceste două suflete e o deosebire ierarhică, unul e model și celălalt e copie, și din cauza acestei diferențe sufletești reiese o diferență a înseși lumile pe care ele le animă : una e perfectă și eternă, lumea cerului, pe când cealaltă e într-o devenire perpetuă, (Heraclit) aceasta e lumea noastră pământească. Sufletul universal stă astfel impasibil, etern, și fără devenire, și de acolo el stăpânește veșnica clipire și nestatornicie a lucrurilor din lumea noastră materială. „*Acolo sus*, sufletul universal planează asupra lumii impunându-i permanența ; aici jos, părțile care se scurg întrucâtva, sunt menținute la locul lor printr-o secundară legătură [=adică, sufletul individual]". [86]

85 ENN. II, c. I, 5, p. 124 vol. I (t. gr.) și t. I, p. 150 (tr. fr.).

86 ENN. II, c. IX, 7, p. 192, vol. I (t. gr.) și t. I, p. 276 (tr. fr.).

În rezumat deci putem afirma, că Plotin admite două feluri de suflete : Unul „Universal", prototip și model celuilalt, transcendent lumii, el fiind o altă manifestare a divinității. Din el, emană, sufletul particular, imanent acestei lumi, și „realizatorul *formelor* primite din lumea inteligibilă. Ipoteza sufletului răspândit *realiter* în lume e identică cu ipoteza animistă stoică ; dar Plotin neputându-se opri la acest animism ce contrazicea dogma absolutei transcendențe a Divinității, a fost forțat prin însăși premisele sistemului său, să admită un alt suflet, acesta singur cu atribute divine, care să fie în același timp *transcendent* lumii.

Raportul dintre „Sufletul universal" și „Sufletele particulare". O întrebare firească răsare acum : Ce raport e între sufletele individuale, care animă și vivifică însăși lumea, cu sufletul acela ce planează peste acestea și stabilește armonia totului ? căci, unde mai e unitatea ipostatică a sufletului, dacă sunt două ? cum se poate concepe *necorporalitatea* sufletului, dacă el poate fi împărțit în chiar lucrurile animate de el ? Iată deci, atâtea chestiuni de la a căror rezolvare într-un fel sau în altul are să depindă valoarea sintezei generale pe care Plotin caută să o clădească, pentru a forma astfel *tabloul* lumii.

Călăuza cea mai metodică — aceasta ca o excepție — în această problemă, e însuși Plotin, și de aceea îl vom urma în chiar ordinea expunerii sale. El, înainte de a-și da opinia sa categorică, critică teoriile ce s-au putut, sau s-ar putea emite, asupra raportului dintre aceste două suflete.

Pentru unii sufletele particulare ar fi *părți* ale celui Universal, după cum fiecare organ e o parte din corpul întreg, și după cum fiecare ramură ar fi o parte din întregul arbore, analogiile dintre aceste două suflete neputându-se explica altfel, decât prin comunitatea substanțială a însăși naturii lor intime. Vor susține [unii] că, pentru a demonstra că sufletele noastre nu sunt fragmente ale Sufletului Universal, nu e de ajuns numai a observa că sufletele noastre merg așa de departe [în

procesiunea, în descinderea lor] ca și Sufletul universal, nici că ele [sufl.partic.] îi seamănă prin facultățile lor intelectuale, (făcând rezerva că admit această asemănare). Ei vor mai invoca autoritatea lui Platon și vor susține că el afirmă aceasta în pasajul : „După cum corpul nostru este o parte a universului, sufletul nostru e o parte a sufletului universului [87]... și că deoarece fiecare ca și noi înșine să participăm din sufletul universului față de care noi suntem părți, tot așa cum membrele sunt părți ale noastre“ [88].

Plotin combate această opinie și strânge pe adversarii săi prin chiar argumentele lor. Dacă se admite că sufletul individual e *o parte* a celui universal, *prin faptul că sunt conforme ca funcție și ca natură,* atunci aceasta arată tocmai că nu sunt părți deoarece niciodată „partea“ nu e conformă „totului“ ; partea nu poate fi identică totului din punct de vedere cantitativ, și nu poate fi identică totului din punct de vedere calitativ căci ce poate face „totul“, nu poate face „partea“ [89]

Dar combaterea ipotezei acesteia poate fi și mai adâncită : Sufletul nu se poate divide în *părți mai mici,* pentru că el e o calificație, o formă și nu chiar materia *calificată de el.* Calificația unui obiect însă nu poate fi împărțită, oricât s-ar împărți materia pe care el o califică. Exemplu : o cantitate de lapte o putem împărți în părți mici, și putem continua această împărțire până la ultimele ei limite, dar calitatea *alb* a laptelui rămâne totdeauna aceeași, indiferent de orice împărțire, astfel că *albul* părții celei mai mici, e *identic,* cu *albul* părții celei mai mari sau cu însuși întregul.

---

87 Sensul (și nu textul) acestei fraze se găsește în *Fileb.*

88 ENN. IV, cart. III, 1, p. 10, vol. II (t. gr.) și t. II, 264 (tr. fr.). Opinia că sufletele particulare sunt părți materialmente ale suflet. univers., pe care el o combate se pare a fi fost profesată de neopythagoricienii *Apollonius din Tyana* și de *Numenius,* poate și de *Maniheiști* (vezi notele BOUILLET n. p. cit.).

89 V. ENN. IV, cart. III, 2, p. 11, vol. II (t. gr.), t. II, 265 (tr. fr.).

Sufletul fiind o calitate, o modificare *formală* a materiei, el nu se poate *divide* [90].

În primul caz, după Plotin, sufletul nu se putea divide deoarece se constată că părțile sunt conforme și partea nu poate fi identică cu totul. Dacă sunt *perfect egale calitativ*, aceasta arată că nu sunt *părți*, deoarece numai *forma* rămâne aceeași oricare ar fi diviziunea materiei, însă forma nu se poate împărți.

Prin urmare sufletele fiind identice nu sunt *părți*, identitatea lor probând astfel că formează o *calitate* unică, și e evident că forma calității, nu poate fi împărțită materialicește.

Ipoteza că sufletele individuale sunt *părți* ale celui universal se mai poate combate și astfel : Când se zice că sufletele sunt *părți* sau *întregi*, aceasta implică o intuiție *cantitativă* a sufletului. Să admitem că sufletul e o cantitate (ceea ce e contrar spiritului general al neoplatonismului) și să vedem dacă acest concept poate explica sau justifica așa numitele „părți" ale sufletului.

Orice cantitate e o *determinație actuală*, dar o *nedeterminație posibilă*, căci ea poate fi micșorată sau mărită în viitor ; limita scăderii sau adaosului unei cantități neputând fi fixată cert mai dinainte.

Astfel fiind orice cantitate stă într-un raport cert și constant cu subdiviziunile ei, atât timp cât rămâne ea însăși constantă ; dar pentru că actuala cantitate se poate cu ușurință micșora sau mări, subdiviziunile ei vor sta atunci *într-alt* raport cu noua cantitate mărită sau micșorată. Subdiviziunile unei cantități sunt astfel ceva nedeterminat, căci ele se schimbă împreună cu cantitatea totală în care sunt cuprinse.

Dacă zicem acum că sufletele individuale sunt părți ale sufletului universal, înseamnă că acesta din urmă e o *cantitate*, ca atare poate fi variat la infinit, și atunci

---

90 Iată textul comentat aici : „Pentru corpurile omogene, când se vorbește de părți, nu se are în vedere decât *masa* și nu *forma*. Să luăm de exemplu *albeața*. Albeața unei părți a laptelui nu e o parte a *albeții* laptelui existent ; e albeața unei părți, și nu partea albeții, căci, luată în general, albeața n-are nici mărime nici cantitate. ENN. IV, c. III, 2, p. 11 (gr.) și t. II, 265 (trad.).

părțile lui sunt tot așa de variate și deci tot așa de *nedeterminate* ca el însuși.

Pentru că însă sufletele, oricum ar fi, sunt totuși în esență, forme intelectuale și *tipuri definite,* urmează că ele nu pot fi în nici într-un caz *nedeterminate*. Deci, sufletele individuale nu pot fi *părți* ale celui Universal [91].

Plotin combate, după cum vedem, opinia că sufletele individuale sunt *părți* materiale ale *totului* ce se numește „Sufletul universal". Dar partea poate fi înțeleasă nu ca un fragment cantitativ și material totului, ci în cazul nostru, *partea* ar putea fi o virtualitate parțială a puterii totale, după cum, de exemplu, fiecare suflet ce animă un organ particular din corp, e o parte, *virtualmente* vorbind, *a întregii* forțe animice din corpul întreg. Plotin combate însă și această interpretare spiritualizată a conceptului *parte*, și pentru aceasta el atacă termenul de comparație de care se serveau adversarii, probabil Maniheiștii [92].

Viața nu e rezultatul unei diviziuni a sufletului în organe, ci întregul suflet se află răspândit, nu *substanțialmente*, ci ca o căldură care ar pătrunde totul fără a fi nevoie a-și împărți forța ei în fragmente diferențiate.

Dacă sufletul universal e același lucru cu sufletul ce animă un corp, atunci după cum sufletul ce animă un organ nu e o *parte* a sufletului întreg, tot așa sufletele particulare nu pot fi părți, chiar *virtuale,* ale sufletului universal. Citățm textul : „Această ipoteză nu distinge de o parte sufletul universal, de altă parte, părțile acestui suflet, cu atât mai mult cu cât aceste părți au aceeași putere [ca și sufletul universal], căci chiar pentru organele care au funcții deosebite, ca ochii și urechile, nu se poate admite că există o parte a sufletului în ochi, o alta în urechi..., dar se va zice că e aceeași parte a su-

91 Comentarea de aici e în spiritul lui Plotin, fără a putea să o documentăm printr-un text concret.

92 BOUILLET reproduce pe *Nemesius* („Despre natura omului", c. II, p. 54, trad. franc. Thibault). „Maniheenii zic că sufletul este nemuritor și necorporal, dar ei pretind că nu există decât un singur suflet, adică Sufletul universal, care este împărțit și distribuit între toate corpurile însuflețite și neînsuflețite" t. II, n. p. 268.

fletului care animează aceste două organe, exercitând în fiecare o facultate deosebită“ [93].

După cum vedem, Plotin combate cu o egală tărie ipotezele — puțin deosebite de altminteri — după care sufletele particulare sunt *părți* din sufletul universal. Dar Plotin nu e critic decât ca *metodă*, și nu ca *sistem*; el nu combate o opinie decât atunci când are posibilitatea construirii pozitive a unei alte opinii în locul celei alungate.

Și în această problemă Plotin e criticul altora, pentru că are o părere *a sa*.

El plecând de la această premisă ca adversarii săi, ajunge la opinii cu totul contrare și crede că sufletele particulare sunt *conforme* și *identice reciproc*, după cum toate împreună sunt *conforme* și *identice* cu sufletul universal. Conformitatea acțiunii probează o conformitate substanțială a naturii lor. Însă tocmai această conformitate arată că cele particulare nu pot fi *părți* ale sufletului universal, deoarece partea nu poate fi identică totului.

Pentru a se explica această comunitate de natură, fără a se confunda *substanțialmente* ambele suflete, (căci atunci nu ar rămâne un suflet transcendent și divin, ele fiind *amestecate* în lume), Plotin crede că sufletele particulare sunt *emanații*, dezvoltări ale *virtualității calitative* cuprinse în sufletul universal, după cum, de exemplu, un arbore e o dezvoltare a virtualității cuprinse în sămânță. Dar să urmăm acum comparația cu arborele, căci e clară: Ramificația totală, frunzele nenumărate, florile sau fructele numeroase, întreaga urzeală a micilor nuiele, tot arborele, cât e și cum e, e produsul și dezvoltarea în spațiu a mici grăunțe aruncate în pământ. Falnicul pom nu ar putea să existe decât prin fărâma de sămânță, căci din ea a ieșit el. Dar fiecare parte a arborelui, fiecare *ramură*, deși poartă în ea, puterea seminței ce a născut-o, soarta ei e deosebită de a seminței; poate să o rupă vijelia, poate să o îndoaie cineva,

93 ENN. VI, c. III, p. 13, vol. II, (gr.) și t. II, 269 (trad.).

frigul să o dezbrace de frunze, totuși puterea totală a arborelui, acea putere care era concentrată în mica sămânță, nu e micșorată și nu e atinsă de variațiunile și de transformările ramurei.

Dacă acum căutăm să aplicăm comparația, putem înțelege cum Sufletul Universal, ca o sămânță purtând în el seva vieții, naște toate sufletele particulare, și după cum fiecare ramură e o individualitate, tot astfel fiecare suflet are soarta și menirea, peripețiile și viața lui, fără totuși ca vicisitudinile lui individuale să fie întrucâtva resimțite de acel focar al vieții, Sufletul ceresc [94].

Descinderea sufletelor „aici jos". Sufletele particulare descind deci în multiplicitatea și divizibilitatea lumii pământești, pe când sufletul ce le-a produs stă în lumea eternă și imuabilă. Soarta sufletelor particulare e inferioară soartei sufletului universal. Și atunci se naște întrebarea : *cine* le-a silit să se coboare aici jos ? În legătură intimă apoi cu această întrebare stă următoarele : care e *scopul* descinderii ? dacă nu au fost *silite să descindă*, care a fost atunci *motivul logic* ca să se înjosească, însuflețind ceea ce e efemer și multiplu, lumea materială și pământească ?

Fiecare din aceste întrebări au importanța lor în sistemul lui Plotin, și toate cer o studiere amănunțită. Le vom analiza și noi pe rând :

A. *Care poate fi scopul descinderii lor ?* La drept vorbind, după Plotin, această întrebare e imediat rezolvată prin aceea că orice principiu creator are un plus de energie care trebuie să fie cheltuit pe calea firească adică aceea a producerii unui alt lucru, și cu cât un principiu creator e mai puternic cu atât el concentrează și deține latent în el, mai multe forme posibile de existență, proli-

94 „Am stabilit astfel punctul principal al discuției adică, că toate sufletele purced dintr-un singur suflet, că din unul ele devin *multipe*... Sufletul care stă în lumea inteligibilă este Rațiunea una și indivizibilă (născută) din inteligență, și din acest suflet *ies* rațiunile particulare și nemateriale în același fel cum acolo sus, (inteligențele particulare purced din inteligența unică și absolută)" ENN. IV, c. III, 5, p. 15, vol. II (gr.) și t. II, 274 (trad.).

ferația fiind semnul unei mari energii creatoare. Sufletul care e o ipostază creatoare prin exuberanța propriei sale firi, *trebuie* să producă, *trebuie* să descindă și *trebuie* să lase lumea eternă pentru a intra și forma lumea pământească. „Astfel, deși sufletul are o esență divină... intră într-un trup. Fiind un zeu inferior, descinde aici jos printr-o *înclinație voluntară, în scopul de a-și dezvolta puterea sa* și de a împodobi ceea ce se găsește sub el... Într-adevăr, facultățile sufletului ar fi fost inutile, dacă ar dormita într-una în esența lor necorporală, fără a trece la act. Sufletul ar ignora ceea ce el însuși posedă dacă facultățile sale nu s-ar manifesta prin *procesiune*... Varietatea efectelor sensibile face să se admire mărirea principiului inteligibil a cărui natură se manifestă astfel prin frumusețea operelor sale“ [95].

Finalismul creației se deduce deci din chiar conceptul divinității, căci dacă există acest principiu el *trebuie* să creeze printr-o exuberanță, și printr-un fel de funcție necesară a chiar naturii sale.

Prin această ipoteză împrumutată de Plotin din *Filon Evreul* [96] se putea explica crearea lumii, fără admiterea unei deliberări a Divinității, și cu modul acesta se nimiceau atacurile ateiste, de exemplu, ale lui *Epicur* deoarece lumea nu a fost făcută dintr-o *anume* cauză, ci printr-o *impulsiune* a forței creatoare.

Sufletele creează deci lumea cea mai bună, fără a fi avut un *motiv* personal sau un folos individual din realizarea acestei acțiuni.

B. *Sufletele sunt libere în această descindere ?* Chestiunea aceasta deși pare clarificată prin rezolvarea întrebării celei dintâi, de fapt rămâne însă deschisă, căci poți admite că sufletele *fără sforțare și fără un plan,* au făcut lumea, și în același timp a crede că *au fost silite* de

95 ENN. IV, c, VIII, 5, p. 149 vol. II (gr.) și t. II, 489 (trad.).

96 „D-zeu nu încetează niciodată a produce, natura sa e de a produce mereu, după cum aceea a focului e de a arde și aceea a zăpezii de a răspândi frigul“. (*Legis Allegorie* I, 44 maxima tradusă de BOUILLET la n. p. 263 ; Tom. I) ; Cf. și *„La kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux“* de FRANCK, p. 223—224.

o *fatalitate* sau de un principiu superior lor, ca să producă „fără sforțare". Și apoi chiar dacă admitem libertatea *externă* a sufletelor, întrucât sunt principii conștiente, e imposibil a nega faptul că ele au cugetat înainte de a fi intrat în corp. Dacă intrarea în corp e o înjosire, cum n-au avut puterea, ca să renunțe la această misiune dăunătoare naturii lor divine ?

Prin urmare : sau *au fost silite* să descindă, și atunci nu sunt principii creatoare, absolute, sau *n-au fost silite*, și atunci cum au voit să-și exercite o misiune, care *deși pentru ele era lesnicioasă*, cum s-a demonstrat mai sus, totuși era în același timp, *înjositoare*.

Problema se vede deci că e dificilă, și mai ales e dificilă pentru Plotin, care susține că creația în loc să fie o *cădere* sau o *pedeapsă* a Divinității, e din contra semnul cel mai manifest al existenței și valorii ei absolute.

Această problemă poate lua astfel forma următoare : „Divinitatea" sau „sufletul" prin natura lor creează, creația e însă o înjosire, de ce și de cine sunt silite atunci a crea ? [97]

Plotin formează următoarea ipoteză sintetizând două contrarii : sufletele descind prin propria *lor natură, silite* de însăși firea lor, dar această descindere — dedusă din substanțialitatea lor — *e liberă în momentul când se exercită.*

---

97 După PLATON descinderea e o cădere și o *pedeapsă* dată sufletului, de aici o datorie morală pentru sufletul omului, ca prin purificări să se înalțe iar în regiunile din care a căzut. După PORFIR, sufletele au descins pentru ca să aibă experiența vieții trecătoare pământești, și să nu mai râvnească altă dată a descinde.

De asemenea GNOSTICII identificând lumea cu răul, trebuiau să conceapă descinderea sufletelor ca o cădere. După Plotin, însă lumea nu e rea, și creația nu e deci o stare nenorocită în sine însăși, ci o condiție *de inferioritate trecătoare* a sufletului. Toate aceste sisteme afară de acela al lui Plotin, considera creația ca o *impunere*, ceea ce ar fi contrar sistemului *libertății de a crea*, admis de Plotin, deși și el e de acord ca ceilalți în susținerea că creația e o inferioritate.

Deosebirea e că pentru el descinderea trecătoare a sufletelor e *voluntară*, fără însă ca să aibă un *motiv personal* în conduita lor.

Luăm metoda prin comparație (servindu-ne de un exemplu dat de Plotin însuși) pentru a expune clar această curioasă ipoteză. Fiecare om poartă în el dorința prelungirii personalității lui în timp, prin nașterea copiilor, deci fiecare dorește a se căsători. Acest act e întemeiat pe un instinct genezic firesc, care îl *silește* a-și *alege o femeie* indiferent anume care și unde. Dar acest om alege pe o *femeie*, dintre toate câte le-a putut vedea, și cu aceasta se căsătorește la *un anume timp*; acestea sunt acțiuni rezultate din *libera* sa precumpănire. El *nu a fost liber*, întrucât privește însăși *îndemnul vag* de a se căsători, dar a *fost liber* în ce privește *modalitatea* și *execuția* acestui îndemn. Așa se întâmplă și cu sufletele: ele descind pentru că firea lor le îndeamnă ca să descindă, dar în felul *cum* și *când* descind își manifestă libertatea lor desăvârșită.

Citățm pe Plotin ca documentare precisă: „Aceea ce se cheamă inevitabilă Necesitate și Justiție divină, constă în *stăpânirea Naturii*, care face să treacă fiecare suflet cu ordine în imaginea corporală care a devenit obiectul *afecției* și al *dispoziției sale* particulare. Astfel, sufletul se apropie prin forma sa de obiect..., nu că *este silit de a descinde la acest moment, în acest corp*, dar la o epocă fixă, el descinde *ca și prin el însuși* și intră acolo unde trebuie... Descinderea sufletelor în corpuri nu e nici voluntară, nici forțată; nu e voluntară, pentru că nu a fost aleasă și consimțită de suflete; nu e forțată în sensul că ele se supun numai unei impulsiuni naturale, cum ești împins la căsătorie... mai mult prin instinct decât prin raționament“ [98].

Pentru a se putea salva *libertatea* descinderii deși s-a admis că această descindere e o cădere, Plotin ar putea afirma că ele sunt libere prin faptul că nu se supun decât *propriei lor naturi*, și deci sunt *silite a descinde*, deși *nu sunt* silite *de nimeni din afară* a descinde. Pasajul următor din Plotin (întrucâtva și cel citat mai sus) ar documenta această ipoteză: „Astfel indivizii vin aici jos în

98 ENN. IV, c. III, 13, p. 26 (grec) și t. II, 292 (trad.).

virtutea legii comune la care ei sunt supuși. Fiecare poartă în el această lege comună, care nu-și trage forța sa din afară“ [99].

Interpretarea însă pe care am dat-o e mai conformă spiritului lui Plotin — decât ultima — căci afirmând că sufletele sunt supuse *propriei lor naturi,* admiți implicit *determinarea* sau *nelibertatea lor internă* în ce privește decizia de a descinde. Aceasta însă ar fi fost contrar teoriei lui Plotin însuși, după care creația nu e o impunere, ci un efect *absolut liber* al principiilor divine.

C. *Modul descinderii sufletelor.* O problemă conexă celor studiate până acum, ar fi aceea a *modalității* sau a *felului* propriu cum sufletele (indiferent dacă sunt „libere“ sau nu, dacă au un „scop“ sau nu) descind în materie și intră în corp, și această problemă are o deosebită importanță, deoarece stă în raporturi strânse cu fundamentul metafizicii lui Plotin. Dacă sufletele „intră în materie“, atunci materia, ar fi ca și la Platon, o existență anterioară, sau cel puțin simultană *ideii,* și în acest caz sistemul lui Plotin ar înceta să fie monist, cum e în realitate.

Să vedem cum rezolvă această dificultate Plotin. Citățm din *Enneadele* sale : „Dacă zicem că Sufletul intră în corpul universului și vine pentru a-l însufleți, aceasta e numai pentru a explica gândirea noastră într-un mod mai clar ; succesiunea pe care o stabilim astfel între actele sale e pur verbală, căci n-a existat un singur moment în care universul nu a fost însuflețit, *în care corpul său să existe fără suflet, în care materia să existe fără formă.* Dar poți separa aceste lucruri (materie și suflet) în cugetare, și prin limbaj, deoarece un obiect compus poți a-l descompune prin cugetare și vorbă“ [100].

Prin urmare, după Plotin, conceptul „descinderii“ este pur *metodic :* un mijloc oarecum retoric și expozitiv de a putea să înțelegi astfel, printr-o *artificială* analiză, cum sufletele intră în corp. *De fapt* însă, nu a existat mai dinainte o materie-receptoare a sufletului și Sufletul uni-

99 În același loc citat din nota 1, p. preced.
100 ENN. IV, cart. III, 9, p. 20 vol. II (grec) și t. II 283 (trad.).

versal nu s-a coborât într-un element *preexistent material,* căci el însuși a format materia...

Sufletul astfel a produs materia, în care „descinde" *din când în când,* și *pentru un timp mărginit.* „Deoarece Sufletul trebuie să se întindă (să producă în spațiu), va naște un loc în care să poate fi primit, adică, va naște corpul... Universul a devenit astfel o locuință frumoasă și variată pe care Sufletul universal nu a sărăcit-o de prezența sa, fără *totuși a se încorpora cu ea...* În felul acesta, însuflețindu-l (pe univers) Sufletul îi dă prezența sa, fără a deveni proprietatea lui, și-l stăpânește și-l posedă fără a fi vreodată posedat de el. Universul este într-adevăr în Sufletul care îl conține, la care participă cu totul" [101].

Deci repetăm că „descinderea" e un termen convențional și rezultatul unei artificiale analize, căci de fapt sufletul a produs materia, și aceasta nu a existat ca un element preexistent (cum e în sistemele dualiste) principiilor ideale și creatoare.

Animismul fiziologic după Plotin [102]. Dacă sufletul formează întreaga lume materială, e evident că trebuie să formeze și să modifice într-o epocă determinată în timp, un anume corp. Acest ultim aspect al rolului sufletului decurge într-un mod logic, după cum vedem, din prima judecată.

Dacă însă insistăm asupra acestui derivat raport, e din cauză că Plotin în studierea lui a emis păreri ce au avut mult răsunet în filozofia secolelor următoare.

După el, sufletul e *creatorul* și *administratorul* organismului, și fiind *răspândit* [103] în tot corpul, îi conduce funcțiunile bine orânduite, și întreaga eterogenitate a organelor sale. „Sufletele noastre descind aici jos, pentru că un loc determinat le este dat în această lume și sunt

---

101 ENN. VI, c. III, 9, p. 20, vol. III (grec) și t. II, 284 (tr. fr.).

102 Prin „animism fiziologic" înțelegem raportul dintre suflet și complexul corporal.

103 Vom vedea mai departe ce trebuie să înțelegem prin „răspândit", la Plotin. Momentan însă afirmăm că acest concept se deosebește de „răspândirea" în corp admisă de Stoici, după care sufletul e un „praf".

silite a se ocupa de un corp care le cere o susținută luare aminte. Sufletul universal seamănă în partea sa inferioară principiului vital care însuflețește o plantă și pe care o administrează încetișor și fără zgomot“ [104].

Pentru a putea înțelege mai precis animismul acesta trebuie să știm succint, *psihologia* [105] sa, față de care animismul e un complement.

După Plotin *facultățile (dinamism)* sunt : *puterea vegetativă, senzitivă, rațională și intelectuală.* Dintre aceste forțe psihice, aceea care are misiunea de a întreține armonia organică și a constitui viața, e *facultatea vegetativă* sub aspectele ei de *putere nutritivă* și *putere generativă*... „Într-un animal, natura (facultativă) administrează toate organele, mișcă și naște fiecare lucru la timpul său, face să crească barba sau coarnele, dă ființei înclinări și puteri particulare, când acestea sunt necesare ; și în același mod, în plante, produce flori și fructe la timpul potrivit“ [106].

Sufletul care întreține astfel viața, nu e sufletul rațional, acela care cade în *extaz* și înțelege pe D-zeu, care pricepe și judecă, admiră frumosul și respectă justiția, ci un altul, sufletul vegetativ, mai apropiat prin natura sa de viața pământească, plină de vicisitudini și prin excelență nestatornică. Și prin această susținere, Plotin e un ecou atât al orientalilor cât și al filosofiilor grecești cele mai însemnate.

Astfel și la *Aristotel* organizația corporală e stăpânită *de sufletul vegetativ,* care se deosebește de cealaltă parte a sufletului, mai înaltă, a rațiunii și simțirii ; iar *Stoicii* înțeleg, sub numele de natură *animală* sau *rațiune seminală,* sufletul care conduce corpul.

Dealtfel Plotin, cunoscător al filosofiei orientale, a fost influențat probabil, în mod egal, dacă nu chiar mai mult decât de filosofia clasică, în susținerea diferenței dintre spiritul organic și spiritul gânditor, de către filosofia ori-

104 ENN. IV, c. III, 4, p. 14, II (grec) și t. II, 272 (trad.).
105 Vezi capit. special.
106 ENN. IV, c. III, 13, p. 26, II (grec) și t. II, 292 (trad.).

entală, deoarece constatăm la *Kabbaliști* o identică diferență. Astfel în *Zohar* găsim ipoteza unui „*suflet vital*“ cu misiunea bine determinată de a conduce corpul [107].

Teoria animismului lui Plotin însă era contrară atomiștilor și în special lui *Lucretiu* care dădea sufletului gânditor *(animus)* și misiunea de a administra corpul, prin mijlocirea însă a sufletului interior *(anima)*, „răspândit în tot corpul“ [108].

Constatăm deci că Plotin se bazează pe o întreagă tradiție filosofică, dar nu vedem (în afară de cele câteva fraze pur afirmative, reproduse mai sus) nici o probă și nici o argumentare dezvoltată a animismului sub forma lui fiziologică. Se pare că pentru Plotin observarea vieții pe care oricine o poate face — e argumentul cel mai puternic al acestei ipoteze. Organismul e *tipul* sistematizării forțelor și ordonării lor armonioase în virtutea unui ultim scop, al unității în varietate ; fiind astfel, viața trebuie să fie stăpânită de un principiu unitar, și acel principiu unitar nu poate fi altul decât acea natură, pe care observarea internă o scoate în lumină și anume sufletul. El este, prin urmare, acela care conduce diversificarea funcțiunilor și delicatețea mișcărilor lor, în așa chip încât activitatea uneia din ele să fie folosul și în strâns raport cu totul din care face parte.

Aceasta ar fi argumentarea, pe care *ar fi putut* să o dea Plotin, animismului [109]. Am văzut însă că Plotin nu

---

107 În *Kabbala*. Spiritul vital se deosebește de „principiul vieții animale“ (nefeș) ; vezi FRANCK. *La Kabbale*, p. 174—176.

108 Nuc animum atque animam dico conjuncta teneri Inter se, atque unam naturamcon ficere ex se, Sed caput esse quasi, et dominari in corpore tot o Consilium, quod nos animum mentemque vocamus. Iar puțin mai departe, se arată cum spiritul dirijează corpul făcând să intervină sufletul inferior *anima* :

Caetera pars animae, per totum dissita corpus, Paret et ad numen mentis momenque movetur.

„*De natura rerum*“, cart. III, v. 137—140 și v. 144—145, cf. și v. 153—160.

109 Teoria „sufletului organic“ ar putea fi *azi* susținută prin existența *speciilor*. DARWIN încerca să explice formarea speciilor prin selecție, dar ceea ce rămâne neexplicat este prezența acelei

o face, probabil din cauză că — în mintea lui — această teorie are o valoare axiomatică, confirmată de observație. Constatăm astfel că Plotin admite un animism, care ar putea să poarte epitetul întrebuințat în filosofia modernă, de *duo-dynamic*, deoarece susține că sufletul e compus din o parte care se ocupă cu viața pur rațională sau senzitivă, și o alta care reglează fenomenele vieții corporale, spre deosebire de animismul modern al lui *Stahl*, de exemplu, în care inteligența e și arhitectul , și cârmuitorul corpului [110], animism care s-ar putea numi, un „animism monistic".

Rezumat. Ipostaza sufletului, *a treia*, formează temelia existenței. Dar descinderea în corpuri e o metodă convențională de expunere ; *în fapt*, corpurile sunt chiar sufletele depărtate, prin acest act, până la ultima limită permisă de depărtare a unei existențe față de Divinitate. Această condiție de inferioritate nu le este impusă, sufletele fiind absolut libere, ele primesc însă de bună voie această *înjosire*, deoarece prin natura lor superioară sunt creatoare și orice lucru creator *trebuie* să producă ceva inferior lui însuși. Lumea deci fără a fi rea *esențialmente*, e rea, ca fiind un lucru derivat, deși derivarea ei se face din existența cea mai bună.

Aceste suflete care modulează materia sensibilă, nu sunt chiar părți ale „Sufletului universal", ci *emanații ideale și virtuale* ale acestuia. Ele au individualitatea lor, odată ce s-au născut, dar înainte de a se fi născut, făceau parte substanțială și integrantă din Sufletul acela care e izvorul lor, adică „Sufletul universal".

---

note folositoare înlăuntrul unei specii, care întărită prin selecție și ereditate să poată forma o specie *nouă* mai bine adaptată. După Plotin „specia" ar fi o formație voită a sufletelor, care silește *embrionul* a lua forma speciei, și silește pe indivizi ca în devenirea lor perpetuă să reproducă același tip de structură înăuntrul unei specii, pe tot timpul cât ea durează.

110 Vezi monografia lui *Albert Lémoine* : „Le vitalisme et l'animisme de Sthal". „Cauza eficientă a mișcării locale este sufletul rațional și nu acel principiu pe care Von Helmont îl deosebește de *Mens*" etc. 64—65—66—68, *passim*.

În sfârșit pentru a avea o imagine completă a legăturii dintre suflet și materie, s-a studiat raportul în particular dintre suflet și materie organică, și am văzut cum Plotin, fără a spune o teorie originală, e unul din fruntașii ipotezei *animismului fiziologic* sau *organic*.

Capitolul IV

GENERAREA IPOSTAZELOR

Ipostazele în număr de trei, sunt *fundamentale* și *ireductibile*. Sunt fundamentale, căci existența însăși trebuie să aibă un înțeles, un principiu și o cauză, și ele sunt tocmai acest lucru ; *ireductibile*, căci ceea ce face una nu ar putea să facă alta. Unul e un principiu transcendent și inalterabil, pentru a putea produce ceva trebuie ca din exuberanța forței lui să iasă *formele tipice*, care întrucât sunt forme conștiente de ele însele și de ceea ce fac, constituie o existență nouă a Inteligenței. Însă aceste tipuri oricum *reci*, au nevoie de o viață, de un principiu care să le scoată din impasibila lor eternitate și să le amestece în fierberea și nestatornicia celor pământești ; aceasta se realizează prin ipostaza Sufletului.

Dar atunci s-ar putea obiecta : Dacă fiecare ipostază e *necesară*, atunci aceasta ar însemna că una nu e singură capabilă a crea ? Și atunci unde e unitatea absolută a Creatorului ? Apoi dacă aceste ipostaze sunt ireductibile una la alta, sunt ele *sincronice* sau *succesive*, și în acest caz care e ordinea acestei succesiuni ?

Întrebările acestea sunt cu adevărat grave, însă teoria *emanației* rezolvă într-un mod logic, dacă nu *intuitiv*, toate aceste dificultăți fundamentale pentru priceperea clară a metafizicii neoplatonice.

La lumina acestei ipoteze, să vedem cum trinitatea ipostazelor, se poate reduce la o unitate absolută.

Principiul creator *trebuie*, întrucât e un deținător de forțe, să creeze printr-o supraabundență a propriei sale naturi ; prin chiar faptul că e Forța prin excelență trebuie

să se prolifereze, alminteri ar poseda o forță latentă, care e inferioară însă, forței pururi *în act*, cum trebuie să fie Unul absolut. „Se poate închipui primul principiu ca un izvor care n-are altă origine decât el însuși, care se scurge în valuri într-o mulțime de fluvii, fără a fi istovit prin ceea ce pierde, fără chiar a se scurge“ [111].

Într-o altă *Enneadă*, Plotin adaugă : „Deoarece Unul este perfect, nu câștigă nimic, n-are nevoie, nici dorință, el e *supraabundent*, pentru a zice așa, și această supraabundență a produs o natură diferită (de a sa)“ [112].

Prin urmare, după Plotin, nașterea celorlalte ipostaze, nu e o probă a inferiorității Unului, el neputând crea decât prin intermediul altora, ci din contra e simptomul evident al măreției lui, căci numai unei existențe absolut superioară îi este dat a crea printr-o abundență de viață, fără sforțare și fără un scop utilitar sie-și.

Iar operația însăși a formării existențelor inferioare, se face printr-o descendență, sau degradare care în neoplatonism poartă numele de *procesiune (proodos)*. Iată textul lui Plotin prin care se lămurește această operație : „Unul nu trebuie să existe singur, căci, dacă Unul ar rămâne închis în el însuși, toate lucrurile ar rămâne ascunse în Unul fără a avea o formă, și nici o ființă nu ar exista ; prin urmare pluralitatea constituită de ființele născute din Unul nu ar exista, dacă din aceste existențe nu ar ieși prin calea *procesiunii* naturile inferioare destinate prin condiția lor, de a fi suflete... E natural ca fiecare esență să producă ceva sub ea, de a scoate (un lucru) din ea însăși printr-o dezvoltare asemeni unei semințe, dezvoltare în care un principiu nedivizibil purcede la producția unui subiect sensibil, și în care ceea ce vine *înaintea altuia*, rămâne în locul său propriu, în timp ce naște lucrul care vine după el, printr-o putere, imposibil de exprimat, esențială naturilor inteligibile. Însă, pentru că această putere nu trebuie să fie oprită sau încercuită, în acțiunea sa, de invidie trebuie ca să existe o procesiune continuă, până

111 ENN. III, c. VIII, 9, p. 324, vol. I (t. gr.) și t. II, p. 230 (tr. fr.).

112 ENN. V, c. II, 1, p. 176, II (t. gr.) și t. III, p. 26 (tr. fr.).

când din grad în grad, toate lucrurile să fie descinse la ultimele limite ale posibilului“ [113].

Universul întreg, după Plotin, e o înlănțuire ierarhică ; totul e în *decadență*, dacă ne coborâm cu mintea de la Ființa eternă și bună, la lumea muritoare și rea ; totul, din contra, e în *ascendență*, dacă ne ridicăm din pământ spre cer, către locașul celor ce sunt perfecte.

Prin urmare totul e „spre mai bine“ sau totul e „spre mai rău“ din punctul de vedere din care privești lumea ; râvnește la cel Etern, și lumea va fi pururea înclinată spre Bine, uită pe Acela, și întreaga vietate va fi o chintesență a răului.

Plotin, are meritul după cum vedem, că împreună cu Stoicii, n-a fost orbit de individualități și a știut să prindă printr-o sinteză superioară marele și depărtatele evenimente ale naturii. „Animalul universal“, nu e dealtfel decât o exprimare concretă a legilor fizice din știința modernă, care toate postulează un consensus universal și toate se reduc la fundamentala, „conservație a energiei“. Legea procesiunii fiind o legare sintetică și o încercare de unificare a fenomenelor naturii are ca și concepția stoică, o deosebită importanță în istoria gândirii omenești.

Dar în metafizica lui Plotin, *legea procesiunii* nu e *singură* capâbilă a explica lumea ; pentru aceasta e nevoie de a admite o altă lege — absolut contrară în actul său, dar derivată logicește din cea dintâi, — și anume legea *conversiunii*, care are rolul de a explica modul cum se individualizează multiplele lucruri din lume. „Unul“ e prototipul individualului, el este existența cea mai adevărată ; dar din *procesiune se multiplică* și se diferențiază așa de mult, încât tot producând lucruri depărtate de el, se naște întrebarea dacă odată și odată aceste lucruri nu au să ajungă a se depărta *calitativ* de el așa de mult, încât nici să *nu existe*. Multiplicitatea, prin urmare, ca să existe, trebuie să se reazăme pe ceva, adică pe *individualitate*. Dar cum se va produce o *individualitate* în sânul unei enorme multiplicități ? Iată cum. Orice exis-

113 ENN. IV, c. VIII, 6, p. 250, II (t. gr.) și t. I p. 469 (tr. fr.).

tență *se întoarce îndărăt, privește* sau *aspiră* la principiul imediat superior.

Individualitatea astfel se cristalizează, căci o existență se sprijină în ea însăși și oprește cu modul acesta șuvoiul multiplicității ce tinde a se pierde în infinit.

De aici un corolar : Dacă „aspirația“ e un mijloc de formare a existențelor definite, atunci *gândirea* e un factor creator (în sensul material chiar), căci „aspirația“ e un act de cugetare.

Pentru claritate comentăm mai concret aceste legi :

Pentru ca un lucru să existe, trebuie nu numai un principiu impulsiv și dinamic, dar și un principiu conservator și static, după cum la o trăsură pe lângă forța de tracțiune trebuie ea însăși să aibă soliditatea osiilor prin care să se poată exercita acea forță. Acest principiu în univers, e *conversiunea.* Însă această retrogradare sau rezistență față de forța creatoare nu o poate avea decât cugetarea, căci numai prin cuget omul înțelege, combate, transformă și adesea înfrumusețează natura, deci numai un *curent intelectual* poate înfrunta năvala *curentului creator ;* dar într-un fel și *destructor,* pornit din Unul [114].

Caracterizarea filosofiei lui Plotin. — După ce am studia modul cum Plotin explică originea lumii, e, firește, o datorie oarecum pedagogică, de a strânge într-o singură numire și sub un singur epitet, acest sistem.

O primă concluzie ce decurge, cu ușurință, din cele ce am spus până aici, e, că *ideea* e factorul creator și deci existența materială, externă și sensibilă e un derivat al existenței ideale. Sistemul lui Plotin e deci *idealist ;* dar această caracterizare e vagă, căci idealismul poate fi de multe nuanțe, mergând uneori până a nega cu desă-

---

114 Despre sensul cuvântului *conversiune* vezi în *Plotin* t. III, p. 127, conversiunea către D-zeu ; la p. 42, t. III : inteligența „operează o conversiune către ea însăși“ și passim în t. I și II din trad. franc. Bouillet.

Să adăugăm apoi că ipoteza prin care se admite că cugetarea *produce,* nu e străină spiritului general al filosofiei neoplatonice, după care inteligența și sufletul sunt esențe ale vieții și materiei.

vârșire întreaga fenomenalitate externă, considerând-o ca o halucinație, cum face dintre moderni, de exemplu, Berkeley ; sau admițând că lumea e o existență inferioară și e o copie sau o umbră a veritabilei existențe ce stă în idee, cum susține Platon. Alteori idealismul ipostaziază sau proiectează ideea ca o existență externă, cum face Shelling, ori concepe ideea ca o concentrație substanțială și esențială materiei, cum susține Aristotel, urmând în aceasta tradiția pythagorică. Prin urmare caracterizând filosofia lui Plotin, ca „idealistă", suntem departe de a fi precișii.

Adevărul e că idealismul lui Plotin se apropie mai mult de idealismul peripatetic, decât de cel academic, căci la el „ideea" e mai mult o concentrație a materiei, decât un arhetip transcendent. În realitate această apropiere însă, e numai aparentă, căci Aristotel consideră ideea ca o concentrație substanțială, ca un principiu sincronic și fuzionat materiei, pe când, după Plotin, ideea deși e o concentrație dătătoare de viață a materiei, însă materia însăși nu e nimic altceva decât idee, căci în afară de această existență, care e *absolută, nu mai există* nici o alta.

Dar atunci cum se împacă „concentrația" ideii, cu absoluta ei independență, materia nefiind nimic ?

La drept vorbind, concentrația e o convenție metodică, deoarece realul nefiind decât tot o idee, urmează că ideea se concentrează în ea însăși, — deci realul e o idee manifestată sub forma unui principiu animic ; prin urmare între materie și idee propriu-zisă e o *diferență* funcțională și nu substanțială sau esențială.

Dar atunci este o altă dificultate. Dacă ideea e însăși realul sensibil, atunci ideea e o *obiectivație*, și deci Divinitatea (ideea fiind o formă a divinității) pierde din absoluta ei transcendență, intrând în lumea intuitivă. După Plotin însă, sufletele care realizează *formele* sau *ideile,* sunt *„emanații"* ale Sufletului universal, prin urmare ele se pot obiectiva sub o formă eterică, subtilă și absolut nematerială, după cum, de exemplu, căldura se poate răspândi în toată camera, pe când focul ce pâlpâie

în vatră, rămâne acolo și pare absolut străin căldurii emanate din el [115].

În rezumat deci, afirmăm că sistemul *Enneadelor e idealist*, iar întrucât concepe *ideea* ca o emanație a unor principii divine și superioare, putem caracteriza acest sistem ca *idealist emanatist*, și epitetul acesta singur ne scutește de a discuta, dacă idealismul lui Plotin, e sau nu, o reproducere sau o continure a vreunui alt idealism clasic.

NOTĂ

Trinitatea creștină și ipostazele. E o datorie istorică de a arăta analogiile dintre cele trei ipostaze, admise de neoplatonism, cu Trinitatea creștină, căci oricât de împărțite ar fi opiniile despre modul cum s-au realizat împrumuturile istorice dintre creștinism și neoplatonism, nu se poate nega analogiile logice dintre ele și influențele ce le-au lăsat ipostazele lui Plotin în Teologia literaților creștini.

Mai întâi să observăm (cum arată *Bouillet* în notele ce însoțesc *Enneadele* [1]) că pentru Plotin „ipostazele sunt echivalente cu o „existență substanțială", pe când literații creștini deosebesc *esența* de *ipostază*, aceasta din urmă interpretând-o ca o *persoană* [2]. *Augustin* identifică „esența" cu substanța, și în această substanță el găsește pe cele trei „*persoane*" divine [3]. Dar cu prudența și sagacitatea lui caracteristică, Augustin e departe de a considera ca rezolvat pentru cugetarea omenească, misterul trinității sub forma celor trei persoane distincte. „Dic-

115 Comparația aceasta — cu același grad de valore și de exactitate ca *oricare altă comparație* — a fost întrebuințată și în alte locuri, fiind utilizată de însuși Plotin.

1 Tom. III, p. 572.

2 Vezi citatul din S-tul BASILE (Scris. XXXVIII), reprodus de Bouillet (id. loc. : vezi nota 1).

3 Vezi fragmentul citat din AUGUSTIN (*De Trinitate*) în *Bouillet* (loc. cit. id. p.) și în *Nourisson* („La philosophie de Saint-Augustin"), p. 301, vol. I.

tum es tamen tres persoane, non ut illud diceretur, sed ne tacerctur" [4].

Dar în sistemul neoplatonic există o dificultate, și anume prinderea sub același concept logic unitatea lui Dumnezeu și trinitatea ipostazelor. Plotin, fără a admite *consubstanțialitatea* ipostazelor, lucru care îl deosebește de creștini [5], salvează unitatea principiului divin prin introducerea *procesiunii și emanației.* Fiecare dintre cele două ipostaze — subordonate primei ipostaze — sunt indivizibile și bine distincte, dar în același timp, sunt direct derivate printr-o procesiune emanatistă din același principiu creator. Ele prin urmare nu contrazic *unitatea factională a Divinității,* deși distrug *unitatea substanțială* a acesteia, căci fiecare are o existență individuală bine deosebită.

Aceeași dificultate logică există și în creștinism, căci sau poți concepe trinitatea ca o substanță trinitară și acest tritheism distruge unitatea divină, sau reduci trinitatea la o aceeași unitate substanțială și faci din cele trei *persoane* niște simple manifestații, cum susține Arius, — și atunci se distinge *dogma lui D-zeu* închipuit ca *persoană. Augustin* deși nu admite ca Plotin „emanația", în sensul misticismului oriental, se apropie însă de aceasta prin ipoteza că Fiul și Sfântul Spirit *sunt ieșiți din Tatăl* printr-o naștere, așa încât ei își conservă individualitatea lor, deși *prin natura lor originară, sunt echivalenți* și identici cu Tatăl [6].

Fără a fi voit să facem un studiu erudit asupra acestei probleme (care ar fi fost dealtfel străin acestei mo-

---

4 În *Nourisson,* 302, I.

5 Vezi acest lucru observat și de CYRILL („Contra lui Iulian". VIII), citat în Bouillet în n. p. 626, T. III.

6 Iată subtilitatea prin care AUGUSTIN susține acest lucru. „Orice natură sau e D-zeu, care n-are autor ; sau e *din* D-zeu, pentru că are drept autor pe însuși D-zeu. Dar printre naturile care au pe D-zeu drept autor al lor, sunt unele care n-au fost făcute și altele care au fost făcute. Însă, natura care n-a fost făcută și care totuși este *din* D-zeu, sau *e născută prin el,* sau *purcede din el.* Aceea care a fost născută, e Fiul său unic ; aceea care purcede din el, este Sfântul Spirit, și aceasta e Trinitatea". *„De anima et ejus origine"*, lib. II, c. III (în Nourisson : t. I, p. 302).

nografii filosofice și nu teologice), putem totuși constata — și aceasta e de ajuns pentru Plotin — că între ipostaze și cele trei persoane Divine ale creștinismului, sunt sugestive asemănări, și că literatura creștină a fost mult influențată de neoplatonism [7].

Aceasta este cert, și atât e de ajuns să știm într-un studiu special asupra lui Plotin.

---

7 AUGUSTIN înclinat spre filosofie tot așa de mult ca și pentru teologie, întemeiază existența trinității printr-un studiu **obiectiv al naturii, în care această trinitate divină se revelează.** De-asemeni sufletul omenesc apare în conștiința de sine, ca o trinitate : „a fi, a cunoaște, a voi" (De Trinitate, lib. XI, cap, XI, p. N. 313, I). Același mod de argumentare este întrebuințat de BOSSUET, care găsește o comparație cu trinitatea divină, în faptul că omul **are : 1) o natură spirituală ; 2) un corp ; și 3) o unire dintre** corp și suflet ce constituie Omul. *(Discours sur l'histoire universelle"*, ed. Bern. Béchet, 1875, p. 184—185).

CARTEA A II-A

METODA MISTICĂ [1]

Cei mai mulți istorici ai filosofiei consideră misticismul, ca singura originalitate și ca miezul întregului neoplatonism. Această părere exagerată, conține totuși un adevăr și anume că pentru Plotin, misticismul e o notă importantă, o inovație în filosofie, în filosofia greacă cel puțin.

Iată de ce, într'un studiu asupra lui Plotin, nu putem trece peste o metodă de o atare importanță, și iată de ce siliți suntem, ca înainte de a arăta în ce constă misticismul său, să clarificăm misticismul în genere și apoi să vedem dacă acest misticism e, pentru Plotin, un fundament real al metafizicii sale.

Orice explicare sistematică a lumii răspunde unei nevoi intelectuale și unei firești curiozități. Iată această explicare poate fi de două feluri sau mai bine de două grade, după cum și curiozitatea omenească poate fi de două nuanțe și de două grade deosebite.

În mijlocul naturii și în vălmășagul forței fizice în jurul nostru, inteligența cere o explicare, și o posibilitate de închegare, și de preveder a evenimentelor naturii ; scopul urmărit de inteligență în acest caz, fiind *fericirea*, pe când mijloacele ei de realizare, constituesc *știința*, căci nu există activitate științifică fără îmboldul mai mult sau mai puțin conștient, al fericirii, sau al prelungirii vieții, — precum nu există o știință teoretică, fără o serie de concluzii practice, care să-l poată orienta pe

---

1 Cartea aceasta a fost publicată sub formă de articol în revista „Convorbiri literare" (No. 11, 1899).

om astfel în calea vieții, încât el să fie mai apărat de dureri.

Dar mai presus de imboldul fericirii materiale, și mai adânc decât viața de sânge și de carne, stă acele întrebări despre originea vieții, despre menirea omului, și despre netălmăcitul și durerosul sfârșit al vieții prin moarte. Aceste întrebări tot așa de firești ca și cele ce priveau evenimentele lumii fizice, și mai importante decât acelea, căci de înțelegerea lor depinde sensul vieții fizice, cer un răspuns ; iar răspunsurile sistematice constituiesc *metafizicile*, pe de o parte și *religiile pe de alta*.

Metafizicile însă nu satisfac, îndeajuns, inteligențele subtile ale unora sau dorința aprinsă de adevăr a altora, căci în majoritatea cazurilor, ele se mărginesc a demonstra temeinic *imposibilitatea lor de a fi*, și produc astfel certitudinea, că rațiunea e incapabilă a înțelege acea lume, ce trece dincolo de experiența zilnică a omului, el trebuie deci să se resemneze și să fie convins că *niciodată absolutul*, nu va fi pentru el, un obiect posibil de cugetare.

Ceea ce face ca metafizicile să nu poată, în majoritatea cazurilor, mulțumi aspirațiile minții cugetătoare, este că metoda lor, metoda pe care o cred singura capabilă a înțelege lumea, e pur *rațională ;* atunci e natural, ca printr-o critică a rațiunii, să se ajungă la concluzia că rațiunea așa cum e, e incapabilă a pricepe lumea în adâncurile ei, a prinde cu alte cuvinte absolutul ce servește drept temelie realului, și aceasta lovește însăși metafizica.

Însă ca o consolație alte sisteme, invocă, în locul rațiunii dizolvante (pentru că distruge totul în părți) și în locul rațiunii imperfecte (pentru că tinde ca printr-o înșirare succesivă de idei să priceapă ceea ce e un absolut simultan), invocă, zic, o altă putere sufletească, puterea de fuzionare, de *concentrare* și de *sinteză* a minții. Fără analiză, mintea poate înțelege obiecte prin *intuiții sintetice*, prin icoane simultane, care se impun minții fără de logică, și de multe ori chiar, *contra* logicii formale.

Aceste sisteme consolatoare, sunt metafizicile de *nuanță mistică*, și din aceste sisteme cel mai important prin mulțimea soluțiilor date, credem că e sistemul fundat de Plotin.

Să vedem cum se dezvoltă misticismul său.

Mai întâi, el postulează existența absolutului, căci e adevărat că absolutul se impune minții cu o evidență aproape axiomatică ; el reiese ca o concluzie logică din orice argumentare asupra lumii, și în el se sfârșesc toate cercetările de cunoaștere experimentală a realității externe.

Substratul universal al lucrurilor e deci un absolut. Acest absolut însă nu poate forma, *niciodată*, *un obiect de gândire*, adică nu poate fi întărit sau verificat printr-un normal proces intelectual, precum nici nu poate fi înțeles și definit prin ajutorul operațiilor logice, căci absolutul e pentru mintea omenească mai mult un concept negativ, adică o negare a însesi condițiilor conceptului. Absolutul e astfel o existență care nu are existență, o totalitate fără părți, un întreg fără înșirare succesivă de fragmente. Fiind astfel, e, ceea ce nu poate fi înțeles, ceea ce nu poate fi *perceput* în stare normală și prin proceduri logice obișnuite, căci inteligența nu poate concepe un lucru decât ca existând, decât desmembrând totalul în părți, decât reconstituind din fragmente succesive, totul.

Inteligența deci nu poate înțelege, decât prin *metoda analizei*, iar atunci când percepe *ceva sintetic*, aceasta presupune o anterioară analiză care să servească drept temei sintezei. Dar tocmai această calitate a inteligenței o face ca ea să nu poată înțelege absolutul, care prin firea lui *nu poate fi analizat*, căci n-are părți, n-are început și n-are sfârșit, nu e în timp și nu poate ocupa un spațiu.

Iată un concis text care poate documenta dezvoltările de aici :

„Am zis oare destul și putem să ne oprim aici ? sau sufletul nostru simte și mai mult durerile nașterii ? Să nască atunci, întinzându-se către Unul, cuprins de du-

rerile ce-l frământă", dar „pentru a înțelege un lucru, rațiunea discursivă e silită de a trece de la o parte *la alta, de a parcurge într-un mod succesiv diferitele elemente ale obiectului, însă la ce ar folosi parcursul succesiv, pentru ceea ce este absolut simplu*" [2].

Inteligența însă, nu poate înțelege absolutul, nu numai pentru că e o facultate analizatoare, dar pentru că e esențialmente *limitativă*, nu poate prinde în actul ei cugetător decât acel lucru care este bine mărginit de altul, a cărui formă precisă îl distinge de altele, care are o limită în timp și are o mărginire, în spațiu. Absolutul e însă tocmai, un *absolut*, prin aceea că nu poate fi limitat de nimic. El nu poate avea început sau sfârșit, precum nici nu poate avea o formă, căci forma e un calapod, o strângere a unei existențe într-o mărginire precisă.

Pentru a pricepe absolutul deci, inteligența ar trebui să înceteze de a concepe obiectele sub calapodul limitațiilor, absolutul fiind prin esența sa, *aformal* „Să nu ne mirăm de Acela care n-are absolut *nici o formă* chiar inteligibilă..." [3].

Vedem deci, că Plotin demonstrează imposibilitatea înțelegerii și explicării Absolutului prin metodele raționale. Până aici, sistemul neoplatonic e criticist, și dacă s-ar fi oprit aici, am fi avut un agnosticism, anterior celui întemeiat de *Compte* sau de *Spencer*. Dar originalitatea lui Plotin nu constă în partea negativă a sistemului său, ci în construcțiile pozitive pe care le încearcă și în cazul special de aici, originalitatea lui stă, *în utilizarea unei noi puteri sufletești, pentru explicarea și percepera Absolutului.*

În alcătuirea intimă a sufletului omenesc, există o posibilitate latentă de anihilare a condițiilor formale și logice, o stare de independență a sufletului, față *de*

2 ENN. V, c. III, 17, p. 201 vol. II, (grec.) și t. III, 62 (tr. Bouillet).

3 ENN. VI, c. VII, 34, p. 466, vol. II (t. grec.) și t. III, p. 472 (trad.).

succesiunea logică, de limitațiile formale, și față de acea *relativitate perceptională,* după care nu poți înțelege ceva decât raportându-l altuia. În această stare de *independență sufletească,* esențialmente sintetică, spiritul poate înțelege ceva, *fără de logică,* căci atunci i se dă *de-a dreptul și intuitiv,* ceea ce prin argumentare logică i se dădea *searbăd* și *indirect.* Sufletul, sub această „intuiție intelectuală", *vede* un lucru și nu mai are nevoie să argumenteze că, acel lucru *ar putea fi,* deoarece acel lucru, *este, actualmente,* după cum *este,* oricare alt obiect al intuiției sensibile.

Această posibilitate a sufletului de a prinde adevărurile printr-o intuiție și nu printr-o argumentare imperfectă logică, constituie *„extazul"* și prin el Absolutul poate deveni un obiect de percepere sensibilă.

Iată acum inspiratul ton, prin care Plotin, descrie această *viziune directă* a Absolutului, sub forma lui divină :

„E imposibil a te apropia de el atât cât observi alt lucru. Sufletul trebuie să înlăture din el orice rău și chiar orice bine, cu un cuvânt orice lucru, oricare ar fi, pentru a putea astfel primi pe Domnul, singur cu el însuși. Când îi e dat sufletului această fericire și Dumnezeu intră în el, sau mai bine când își arată prezența lui, pentru că sufletul s-a curățit de lucrurile prezente, pentru că s-a înfrumusețat cât se poate mai mult, pentru că s-a asemuit lui, prin *mijloace cunoscute numai de inițiați,* atunci sufletul îl vede odată apărând în el. Nu mai e atunci interval, nu mai e dualitate, ambii se topesc în unul, imposibil e, atunci, de a deosebi sufletul de Dumnezeu, atât cât acesta se bucură de prezența aceluia. Intimitatea acestei uniri o imită, aici pe pământ, cei ce iubesc și sunt iubiți și care caută a se topi în neantul unei singure existențe. În această stare, sufletul nu-și mai simte corpul, nu mai simte dacă trăiește, dacă e om, dacă are viață, dacă e o ființă universală, dacă e ceva care (poate) *să fie* în această lume ; atunci sufletul n-are nici o dorință, și nici timpul de a se ocupa de aceasta ; când, după ce a căutat pe Zeu, se găsește deodată în

fața lui, se întinde spre el, și-l contemplă, în loc de a se contempla, pe el însuși" [4].

Dacă căutăm să reducem acest pasaj sentimetal, la o explicare mai rece a problemei, constatăm că Plotin admite pe lângă cugetarea normală și logică, putința unei *intuiții directe*, care aceasta singură e capabilă a înțelege Absolutul. Dar iată și alte texte mai precise : „Inteligența, zice el, are două puteri : printr-una, care e puterea proprie de a gândi, ea vede ceea ce e în ea ; printr-alta percepe, ceea ce e *deasupra sa prin ajutorul unui fel de intuiție și de percepție* (deosebită)... Primul mod de contemplație, e propriu inteligenței în posesia rațiunii, al doilea, *e inteligența transportată de amor*" [5].

Pentru a percepe pe Dumnezeu deci, nu trebuie să faci apel la rațiunea discursivă, la procedurile logicii formale, căci, prin ele, poți căpăta o cunoștință sistematică asupra lumii și vei ajunge astfel la *Știință*, însă prin *Știință*, nu se va putea explica Absolutul.

„Când sufletul capătă cunoștința științifică a unui obiect, se depărtează de Unul și încetează, el însuși, de a fi unul, căci știința, implică rațiune discursivă și rațiunea discursivă, implică multiplicitate. Sufletul în acest caz, se depărtează de Unul și cade în număr și multiplicitate. Deci trebuie (pentru a atinge pe Unul) *a te ridica deasupra științei*." [6].

Bazat pe faptul că „inteligența *posedă în eternitate* puterea de a gândi, ca și puterea de a nu gândi, adică de a vedea pe Domnul *în altfel decât prin gîndire*" [7]. Plotin admite posibilitatea înțelegerii Absolutului, sub condiția,

---

4 ENN. VI. c. VII, 34, p. 466—467 II (gr.) și t. III, 472 (tr. Bouillet).

5 ENN. VI, c. VII, 35, p. 468 (grec.) și t. III, 475 (tr.). Sensul cuvântului „amor", de aici, este identic cu acel dat de PLATON, pentru care amorul e o aspirație către o idee tip de frumusețe, deci o metodă logică prin care poți ajunge la cauza eficientă și finală.

6 ENN. VI, c. IX, 4, p. 513 (grec.) și t. III, 543 (tr.).

7 ENN. VI, c. VII, 35, p. 468 (grec.) și t. III, 476 (trad.). Compară aici și fraza de la aceeași pagină. „Sufletul nu gândește pe D-zeu, pentru că în această stare (în extaz) nu gândește deloc".

însă, imperioasă, ca omul să *contemple extatic* pe Dumnezeu.

Dar acum s-ar putea obiecta metodei acesteia mistice, care își ia drept temelie „intuiția intelectuală", imposibilitatea de realizare în orice moment, ea fiind un *accident* involuntar pentru om, căci „extazul", contemplarea lui D-zeu și identificarea cu el, sunt, niște *întâmplări* a căror existență și prevedere nu e conditionată de om [8]. Atunci ce fel de *metodă* poate fi aceea, care apare sporadic și se realizează printr-un miraculos accident în viața unui om ?

La această obiectie s-ar putea, firește, răspunde, că înțelegerea Absolutului nu poate fi o operație normală pentru om, și tot e bine *ca cel puțin, uneori,* să fie dată omului această fericire de a putea înțelege, în viața-i contingentă, pe Cel ce e Etern, și Ființa absolută. Întrucât metoda normală și logică, e absolut improprie, perceperii și explicării Absolutului, tot e un bine, că unii *alesi,* și aceștia în *rare* ocazii, le este dat a prinde cu ochii minții, icoana celui nepătruns.

Dar oare în sistemul lui Plotin, „extazul" e, cu adevărat, un *dar* miraculos, un accident a cărui apariție e independentă de om ? Credem că nu, mai ales dacă reflectăm că el e rezultatul unei *diete morale,* și că extazul se realizează, după cum Plotin spune, „prin mijloace cunoscute numai de cei inițiați" [9].

Dar pentru a putea să ne dăm mai bine seama de aceste mijloace *ascunse,* să vedem care ar fi putut să fie doctrinele inițiaților în *„mistere"* [10].

---

8 Însuși Plotin, se spune, că a avut numai de *patru* ori în viață, putința acestei contemplări intuitive a Unului, iar Porfir numai o singură dată. (Vezi „Viața lui Plotin", XXIII, 31).

9 Vezi textul reprodus în acest studiu la pag. 98.

10 Firește că aici nu facem aluziune la „misterele" imorale la care luau parte femeile romane, cum știm aceasta din PETRONIUS *„Satyricon"* Cap. XVII, XX, XXI), și din JUVENAL (*Satira* VI „Se știe acum cu ce se petrece în misterele bunei Zeițe", etc., vers. 315, seqq.) Un studiu asupra misterelor [illegible] face, bazându-ne pe ARISTOFAN, care vorbește despre *inițiați,* în *„Broaște"* (p. 397 și 403 din tr. franc. Poyard). Același autor

De la început trebuie să știm că doctrinele misterelor, departe de a fi *misterioase*, ele erau, în majoritatea cazurilor, susținute prin ipotetice profeții emanate de la nu mai puțin ipotetici auguri, batjocuriți cu multă vervă de Aristofan, și în timpurile neoplatonismului, erau întărite prin citațiuni, dintr-un fals Zoroastru și din apocrifele poezii orfice [11]. De altminteri, ne aducem aminte de ipoteza (dacă trecem peste misterele cu caracter prea religios, ca cele dionysiace, că întreaga teorie a lui Plotin e o expunere a ceea ce era dat pe ascuns, în formă de mister, și numai la, „inițiați", de către Ammonius, și totuși vedem că Plotin afirmă și dă soluții, în felul metafizic obișnuit, bazându-se pe teorii filosofice cunoscute și nu găsim în el niște miraculoase și neînțelese soluții, bazate pe o doctrină sau o tradiție speculativă necunoscută nouă.

Din toate acestea scoatem concluzia că, „misterele" nu erau absolut secrete și misterul lor, era mai mult un mijloc intenționat de sugestie pentru mulțime. Dacă excludem elementul supranatural al acestor congregații, rămâne însă ceva clar și anume, că în ele se învăța, sau mai bine *se educau* oamenii — spre un fel de viață morală austeră. Aceste dogme morale transmise în mistere se pot rezuma în dogma : disprețul corpului și al plăcerilor, care își au obârșia în el ; de aceea se propovăduia vegetarismul ca hrană, celibatul, etc. [12].

Prin urmare „inițiați", erau aceia care primiseră o cultură morală, cu nuanța de ascetism și de dispreț față de plăcerile corporale. Când Plotin, deci, face apel la „mijloacele cunoscute de inițiați" trebuie să știm prin urmare că aceste mijloace erau disprețul senzualismului moral și

---

batjocorește pe profeții inițiaților în „*Păsări*", p. 277 tr. fr. ridiculizează pe inițiați înșiși, în „*Norii*" la p. 105 din tr. fr.), cf. „*Clodius Piat*" : misterele lui Dionysos Zagreus (la p. 3—7, din *Socrate*, la Alcan).

11 Vezi comentariul lui *Proclus* asupra dialogului platonic : „*Întâiul Alcibiade*" în care sunt strânse, cu îngrijire, toate fragmentele orfice, tradiționale în misterele antice. (V. COUSIN : „Fragments philos.", V. II, p. 253—257).

12 Cf. ZELLER : „Filosofia Grecilor", t. III, 31—34 (din trad. cit. franceză).

vigoarea omului în lupta lui cu plăcerile și durerile trupului.

„Extazul", prin urmare, se bazează pe o cultură morală [13], și nu poate fi realizat decât de aceia, care pătrunși de mărimea și de puritatea Absolutului, au căutat să omoare în ei, tot ceea ce e omenesc și trupesc. toată acea parte din ei legată cu viața pământească și printr-o luptă fără preget și cu ochii îndreptați spre năluca acelei existențe, care se impune minții ca un adevăr intuitiv, s-au „purificat" atât de mult, încât atunci, uitând pământul, au putut privi cerul, și au înțeles pe Cel ce e Unul.

Astfel fiind, e natural ca „extazul" să fie o metodă aplicabilă numai de cei aleși și o apariție extra-ordinară, dar oricât de rară ar fi putința realizării acestei metode, printre oamenii gânditori, nu se poate zice însă, că e un accident care scapă puterii omului și nu poate fi întru nimic preparat. Din contră. Pentru a fi filosof în sensul lui Plotin, adică spre a putea să ajungi la priceperea lui D-zeu, trebue să lupți, fără curmare, ca să încetezi din ce în ce mai mult a fi om, și o înreagă viață de sacrificii de abia poate să fie de ajuns omului gânditor, ca să înțeleagă principiul creator al lucrurilor.

Localizarea istorică a misticismului lui Plotin. Contemplarea lui D-zeu, printr-o „intuiție intelectuală", nu e ceva propriu și specific filosofiei neoplatonice, și în decursul vremurilor această aspirație a omului către cunoștința absolutului, și această dorință de libertate, față de stringentele norme logice s-a cristalizat în câteva capete și minți superioare. Lui Plotin, prin urmare, i se pot aduce, tot aceleași învinuiri, sau tot atâtea laude câte li s-ar cuveni și misticilor ce au trăit înainte sau au venit după dânsul.

Pentru a restabili însă, cu mai multă siguranță, adevărul istoric asupra izvoarelor lui Plotin, să eliminăm de la început concepția aceea care ar identifica „extazul", propus de Plotin, cu aberațiile extatice ale câtorva sectari creștini, indieni sau kabbaliști.

Metoda conteplării lui D-zeu, printr-o intuiție intelectuală și directă și deci printr-o operație mentală superioa-

13 Vezi și mai departe aceasta.

ră formalismului logic, e — pe drept cuvânt — luată de Plotin, din filosofia lui Filon Evreul. Reproducem, pentru o mai temeinică judecată, însuși textul lui Filon : „Dacă vrei, sufletul meu, a moșteni bunurile cerului, nu trebuie, ca primul nostru patriarh, să părăsești numai pământul ce-l locuiești, adică corpul tău ; și casa tatălui tău sau vorba ; dar va trebui să fugi și de tine însuți, pentru ca astfel să fii în afară de tine, ca corybanții îmbătați de sfântul entuziasm. Căci acolo numai, e moștenirea bunurilor cerului, *unde sufletul, plin de entuziasm,* nu mai locuiește în el însuși, dar înnoată plin de delicii în amorul divin și merge mereu aspirând către tatăl lui“ [14]. Iată și un alt pasaj în care se arată și mai clar *baza morală* a entuziasmul : „Odată sufletul dezrobit de orice pasiune se răspândește de la sine, ca o curată libațiune înaintea Domnului. Căci, a-ți pleca sufletul înaintea lui Dumnezeu, a rupe lanțurile ce ne prind în grijile vane ale vieții pieritoare, aceasta e a ieși din tine însuți, pentru a ajunge la ultimele margini ale universului și a te bucura de cereasca vedere a celui ce a fost în vecii vecilor“ [15].

Dacă Plotin reia teza lui Filon, după cum putem vedea chiar și din aceste scurte citate, însuși Filon a scos doctrina extazului din vechea metafizică Kabbalistă.

Următorul citat, în care se descriu ritualele diverselor secte kabbaliste în ce privește „extazul“, poate tine locul unei mai dezvoltate disertații. Povestirea este datorată lui *Solomon Maimon* și privește secta noilor „Hassidim“. „Ei (adică acești sectari) realizau acea eliberare despre care am vorbit, adică se cufundau așa de mult în contemplarea perfecției divine, că totul dispărea dinaintea lor, dacă trebuie să-i credem, ei nu aveau nici chiar conștiința propriului lor corp, care după susținerile lor, era lipsit, în aceste momente, de orice simțire.

Dar, cum o libertate, așa de desăvârșită, nu e tocmai ușor de realizat, ei încercau prin diverse *operații mecanice,*

---

14 *Quis rerum divinarum haeres sit.* Apud : FRANCK : „La *Kabbale*“, 241.

15 *De ebrietate.* Ibid. 242.

cu mișcări și țipete, de a intra din nou în starea aceasta, atunci când vreo distracție îi atrăsese în altă parte, și de a se menține în ea, în tot timpul cât țineau cucernicele lor rugăciuni..."[16].

Aceste practice *bolnăvicioase*, foarte asemănătoare cu ale sectei *Gymnosofiștilor indieni* [17], au inspirat pe Filon ; din acesta ele au trecut în Plotin. Acesta e necontestat. Dar meritul lui Filon rămâne același, căci deși a împrumutat „extazul" din Kabbala, dar i-a dat o altă formă și l-a întărit pe un fundament filosofic și moral, astfel încât ceea ce, într-o parte, e o simplă practică religioasă sau superstițioasă, utilizată de naturile bolnove, în altă parte, în Filon și mai ales în Plotin, el e o metodă metafizică înaltă, întemeiată pe o serie de deducții logice convingătoare.

Misticismul *metodic* e oare întemeiat de Plotin în filosofia greacă ? Da, dacă am crede că misticismul se rezumă în „extaz" ; nu, dacă prin metodă mistică înțelegem acea cale de a ajunge la adevărul absolut printr-o *dietă* morală și purificatoare, și printr-o concentrație a spiritului către un anume obiect. În acest ultim caz, filosofia clasică, senină și limpede, a lui Platon e aceea care a introdus procedarea *mistică*, căci „metoda dialectică" nu e o metodă pur rațională, iar *reflexia*, ultimul grad al operației logice, e o eliberare a sufletului, realizată prin dis-

16 FRANCK. Op. cit. 298.

17 Vezi despre această sectă : „Dictionaire des soc. phil.", articolul lui *Barthelemy-St. Hilaire*. Cf. de asemenea și expunerea literară bazată pe o erudiție solidă, ce *Flaubert* (în „La tentation de Saint-Antoine", pp. 116—117) o face despre credințele acestei secte. În general apoi, despre misticismul indian, se poate, cu folos, consulta *„Histoire générale* de la *philosophie"* a lui COUSIN, în care se studiază episodul Bhagavad-Guita din Mahabharata, bazându-se pe traducerea latină a lui *A. G. Schlegel (Bhagavad-Guita, id est thespezion melos sive almi Krishnae et Ardjunae de rebus divinis Baratheae episodium... Bonn, 1823). Se poate vedea acolo, cum Yoqui*, adevăratul credincios e acel care „se unește cu D-zeu", distrugând în el orice sentiment și chiar orice gândire *(Op. cit.,* p. 73—74), și chiar recurgând la mijloace mecanice (id.), cum e acela de a-și ține răsuflarea și a pronunța un anume cuvânt, practici care amintesc pe acelea ale noilor sectari kabbaliști.

prețul cunoștințelor sensibile și prin purificarea lui de trupeștile nevoi [18].

În rezumat putem spune că, filosofia mistică a lui Plotin, e scoasă, din firescul conflict omenesc dintre aspirația către înțelegerea absolutului, pe de o parte și imposibilitatea rațională de a-l cunoaște, pe de altă parte.

Plotin rezolvă acest conflict și admite posibilitatea omului de a cunoaște absolutul, prin utilizarea acelei forțe ce stă ascunsă în sufletul fiecărui om, forță sintetică în cel mai desăvârșit înțeles, și prin ajutorul căreia, sufletul, are intuiția imediată a celui etern. Atunci în acest moment extatic, cele două antitetice părți ale cugetării, subiect și obiect, dispar, căci atunci gândul e chiar realitatea și realitatea, e chiar perceperea ei, atunci D-zeu e omul însuși, omul e chiar D-zeu, pentru că în acel act *el* (omul) a dispărut.

Metoda aceasta — după cum am văzut — nu e ceva absolut propriu lui Plotin, ea e luată din Filon, care și acesta la rându-i, a introdus în filosofie, servindu-se de tradițiile Kabbalei ; însă ceea ce e nou, e felul filosofic cum se întemeiază de Plotin, e modul cum se încheagă cu sistemul său. Și la drept vorbind, ceea ce face meritul unui cugetător, nu e atât abstractele idei, care sunt în sărăcia lor abstracțională foarte puține și totdeauna aceleași, ci acea tonalitate sentimentală, acea căldură personală care le dă viața și le face comunicative, care le scoate din înghețata lor eternitate și le topește în focul opiniilor omenești pentru a le transforma în motive de conduită, în dorinți, și în credințe. Din acest punct de vedere biserica „extazului“ are un singur preot, pe Plotin.

---

18 În *Fedon :* „Dacă e imposibil de a cunoaște vreodată ceva, pur, în timp ce suntem cu corpul, atunci trebuie să alegem una din două : sau că nu ne e dat a cunoaște vreodată adevărul, sau că îl vom cunoaște după moarte, pentru că numai atunci sufletul va fi al lui însuși și fără de corp ; și că, în timp ce vom fi în această viață, ne vom apropia cu atât mai mult de adevăr, cu cât ne vom depărta mai mult de corp“ (268 din tr. fr. a lui *V. Cousin,* ediția B. St. Hilaire, vol. I). Intr-alt loc din același dialog : „Sufletul nu gândește oare mai bine decât totdeauna, atunci când... deslipindu-se, atât cât se poate, de orice atingere cu corpul se lipește direct la ceea ce este ? (265 din ac. tr.).

CARTEA A III-A

COSMOLOGIA

Justificare creației. Până acum am studiat principiile creatoare, în ele însele, raporturile reciproce și, ca un complement, metoda prin care omul le poate cunoaște și înțelege. Această parte, din studiul nostru, s-ar putea numi *subiectivă,* dacă o raportăm la partea care s-ar ocupa cu expansiunea acestor principii în afară, și cu înseși obiectele create de ele, parte care s-ar putea numi, *obiectivă.*

Vom analiza acum și noi *obiectiv* aceste principii, studiind natura obiectelor și modalitatea creării lor.

Dificultatea creației consta, în cele mai multe sisteme antice, în explicarea *folosului* sau *scopului* pe care divinitatea l-ar fi urmărit în acțiunea ei creatoare. Astfel e o eroare fundamentală în sitemul Academiei, admiterea unei lumi sensibile, căci dacă singurele principii creatoare, sunt singure, care *există veritabil,* care ar putea fi rațiunea, pentru ele, de a crea o lume falsă și iluzorie ?

De asemenea, această problemă sau mai bine dificultatea rezolvării ei, explică ateismul atomiștilor. Dacă Zeul a avut nevoie de a crea, zicea Epicur, atunci el a fost *imperfect* înainte de a face lumea și lumea aceasta, care e socotită ca rea și imperfectă, față de perfecția divină, e ea însăși aceea care contribuie ca Zeul să fie perfect. Apoi dacă creația decurge într-un mod firesc din persoana sa, atunci de ce, înainte de a crea, nu a creat, căci în tot timpul cât nu crea nimic, *suferea,* dat fiindcă creația se presupune a fi actul ce-i convine naturii sale. Și apoi

lumea, pentru spiritul chiar cel mai superficial, e departe de a fi o operă divină : atâtea nedreptăți și atâtea rele, un așa de mare amestec de suferințe și de dureri, nu pot fi ele produse de cel care se pretinde a fi Bunătatea Personificată și Binele suprem [1].

De asemenea, *Gnosticii* [2], pentru a explica creația lumii pe de o parte, cât și răutatea inerentă ei, după credințele lor, pe de altă parte, admiteau că principiul divin a *păcătuit* și că din această cădere morală a ieșit imperfectă.

Pentru Plotin, dificultatea creației e înlăturată, grație ipotezei *emanației,* împrumutată din Filon, deoarece dispare antagonismul dintre zeu și lume, atunci când ne gândim că lumea e un efect necesar și logic al principiului creator ; iar răutatea ei se explică prin faptul că D-zeu ieșind din el, și creând, a trebuit să producă lucruri inferioare în calitate lui însuși. *Creația nu se face în timp și D-zeu nu crează cu un anume scop, și nici pentru a se perfecționa el însuși ;* acesta e postulatul fundamental al teodiceii lui Plotin și, prin el, se rezolvă toate celelalte inconceptibilități și obiecții din celelalte sisteme metafizice.

Grație acestei concepții, care s-ar putea defini : D-zeu crează în eternitate și într-un mod dezinteresat, Plotin e un monist sincer și teist convins, ceea ce îl deosebește, și de atomiști și de gnostici.

---

1 BOUILLET (în n. p. 20 din t. II, Enn.) dă după LATANTIU *De ira Dei, III)* următoarea demonstrație a lui Epicur contra zeilor : „Deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Și vult et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit ; si potest, et non vult, invidus, quod aeque alienum a Deo ; și neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est, ideoque nec Deus : si et vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala, aut cur illa non tollit ?".

2 Vezi despre gnostici, cartea lui Plotin, îndreptată contra lor, pe care vom utiliza de aici încolo mereu, dat fiind importanța ei, pentru istoria sectelor eretice creștine. (Enneada II, c IX, vol. II. p. 184 t. grec, în care se dă acestei cărți, titlul : „Contra acelora care zic că Demiurgul este rău ca și lumea însăși". Acest titlu e dat de *Profir,* ca și acela de „Contra gnosticilor". întrebuințat de Bouillet în t. I, p. 254).

În rezumat deci după Plotin : D-zeu nu a creat cu un *anume* scop, căci numai trecătoarea existență are nevoie de planuri și de ținte, și în al doilea rând, D-zeu nu a creat lumea la un moment dat, ci în realitate, fără să înceapă vreodată, el a creat-o și o crează în *eternitate,* căci măsura timpului e impusă de el lumii, fără a o avea el însuși.

Cu modul acesta, Plotin punea dogma *eternității* lumii, pentru a salva atotputernicia lui D-zeu, el neputând trece printr-o epocă de nelucrare ; însă această dogmă era menită să fie combătută de teologia creștină. Astfel, Augustin, deși recunoaște ca și neoplatonicii, că lumea a fost creată *ex nihilo,* că D-zeu nu a creat lumea de *nevoie,* ci printr-o înclinare firească a naturii sale, totuși combate dogma eternității lumii.

Să trecem acum, după ce am arătat principiile teodiceii, la analiza mai detailată a *obiectului* creației, adică la *lume,* și să-i studiem elementele și mecanismul ei.

MATERIA

Problema materiei, fundmaentală filosofiei cosmice, e studiată cu toată claritatea și cu multă erudiție de Plotin, încât printr-o rară și fericită excepție, urmând ordinea *Ennedelor,* putem fi metodici și clari.

Înainte de a-și expune concepția sa proprie despre baza lumii, Plotin trece într-o exactă revistă opiniile celorlalți filosofi.

„Empedocles, zice el, crede că materia constă în elemente ; corupția la care sunt expuse refutează această opinie“ [3].

Deși Plotin aici e categoric și pare a distruge sistemul lui Empedocles prin relevarea unei erori fundamentale, totuși el nu atinge sistemul filosofului citat, deoa-

3 ENN. II, a IV, 7. ZELLER (op. cit., t. II n. p. 206) afirmă că Stihion nu e cuvântul lui Empedocles, ci a fost introdus de Platon în limbajul filosofic.

rece acesta, în realitate, contra lui Heraclit, nu admite schimbarea sau devenirea materiei în sine, ci numai o schimbare bazată pe „combinație" și pe „separație". Deci elementele sunt eterne și indestructibile, deși pentru experiența sensibilă, există o varietate de forme, un *început* și un *sfîrșit*. Dar, repetăm, la Empedocles, elementele, *stihia*, sunt aceleași totdeauna și necoruptibile [4].

Să vedem acum dacă în judecarea altor filosofi, Plotin, e mai bine informat. Despre conceptul materiei după Anaxagoras, el spune : „Anaxagoras crede că materia este un *amestec (migma)* și în loc de a zice că aceasta *e capabilă a deveni* toate lucrurile, afirmă că *conține toate* lucrurile în act ; el distruge astfel inteligența *(nous)* pe care singur o introdusese în lume, deoarece, după el, inteligența nu imprimă totului, forma ci figura, e contemporană cu materia, în loc de a fi anterioară" [5].

Cu toată conciziunea textului, Plotin a reușit să expună fundamentele cosmologiei lui Anaxagoras, împreună cu toate dificultățile inerente sistemului, deși concepțiile acestui filosof, după izvoarele istorice ce le avem, sunt departe de a fi perfect clare.

Plotin, evident că, a utilizat aici pe Aristotel, care expune astfel, opiniile lui Anaxagoras : „Când se spune că totul este în tot, nu se afirmă despre un lucru că e dulce, după cum nu se afirmă că e amar, sau că nu i se dă nici o altă calitate contrară, de orice fel ar fi. Consecința aceasta este inevitabilă [6], din moment ce totul e în

---

4 Vezi în special ZELLER (op. cit. t. II, p. 202—203—204 etc.), care analizează în amănunt și cu o rară erudiție concepția lui Empedocles asupra „corupției".

De asemenea Plotin, putea prin ARISTOTEL să cunoască mai bine pe Empedocles. Acesta zisese în *Metaf.* cart. III, c. IV, 23 : „Orice ar fi, singurul punct în care Empedocles, e în acord cu el însuși, e că, printre existențe, nu face pe unele pieritoare, și pe altele nepieritoare ; el crede că toate, fără excepție, trebuie să piară, *afară de elementele singure*" (tr. B. S. Hilaire t. I, 174).

5 ENN. II, c. IV, 7, p. 155, vol. I (grec) și t. I, 204 (t. fr.)

6 „Consecința aceasta este inevitabilă" este o interpelație, făcută pentru claritate de traducătorul B S. Hilaire (vezi, n. p. 106 t. III din trad. *Metaf.).*

tot, nu numai în putere, dar în realitate actuală și perfect distinctă“ [7].

Adevărul e, că teoria lui Anaxagoras e destul de confuză întrucât privește primele principii. E cert că el, contra lui Empedocles, admite o pluralitate de prime principii, infinite ca număr și ca speță calitativă, și contra atomiștilor, el concepea „elementele“ sale ca divizibile [8].

Însă, toate aceste elemente, se găsesc amestecate și nedeferențiate în substanța primă, care însă s-a diferențiat ulterior pentru a produce substanțele particulare [9]. Aici intervine teoria, numită de Aristotel, și de *Lucretius*, *a homeomeriilor*, după care, *elementele lucrurilor*, adică acele substanțe fundamentale unei alte substanțe, sunt formate din corpuri asemenea cu totul pe care îl compun, exemplu „oasele“, *elemente* principale ale corpului, sunt compuse din fragmente mici de oase etc. [10]. Cu toate acestea, Anaxagoras afirmă că o substanță conține — cum am văzut că interpretează și Aristotel — *părțile* tutror celorlalte, adică conține *în act*, după terminologia peripatetică, pe toate celelalte substanțe [11].

---

7 METAF, cart. XI, c. VI, 13, t. III, p. 106 din trad. B. S. Hilaire.

8 ZELLER (op cit. t. II, 389, 399 sqq. din tr. fr.). Vezi LUCRETIUS în *De rer. nat.* cart. I, v. 834 :

Nec tamen esse ulla parte idem in rebus mane
Concedit, neque corporibus finem esse secandis.

9 ZELLER (op. cit. t. II, 394).

10 Citām din LUCRETIUS : *De nat.* rer. care. I, v. 830—842 ; „Să aprofundăm acùm *amimerian* a lui Anaxagoras... Oasele, după el sunt formate dintr-un oarecare număr de mici oase, intestinele dintr-un număr oarecare de mici intestine ; mai multe picături de sânge reunite dau naștere sângelui, aurul este compus din mai multe fragmente de aur ; focul și apa se nasc din părticele de foc și apă și toate corpurile, într-un cuvânt, din unirea elementelor similare“. După cum vedem, aci LuCRETIUS, dă o interpretare care se deosebește de cea a lui Aristotel, si deci și de a lui Plotin, deoarece în cazul acesta *totul nu e în tot*, ci similarele fac individualitățile. Pentru a împăca homeomeriile cu „totul e în tot“, am dat interpretarea din text.

11 ZELLER (op. cit., t. III, 398) dă Fr. 12. 6, „la care se referă *Teofrast*“ ; „și în totul, chiar în toate lucrurile ieșite din amestecul primordial, adică în toate lucrurile particulare, *există diferite substanțe*, aceasta e adevărat pentru cele mai mici lucruri, ca și pentru cele mai mari“.

Și acest lucru îl admite Anaxagoras, pentru ca astfel, să poată explica devenirea și transformarea reciprocă a lucrurilor. Prin urmare, pentru a rezolva contradicția din Anaxagoras, trebuie să interpretezi astfel, sistemul său : La început substanța era haotică și nediferențiată, prin intervenția principiului de ordine *nous*, substanțele se diferențiază, întrucât se adună la un loc mai multe elemente de același fel, care fac *calitatea primară* a unui lucru ; alături însă cu acestea, un lucru conține și *părți* din toate celelalte lucruri [12]. O excepție ar face poate *elementele*, sau germenii, ori substanțele componente și absolut necesare unei alte substanțe, precum sunt de exemplu organele în corp, și care sunt compuse din particule absolut identice, homeomerii *ta omimeri*. Substanțele prime ar fi astfel compuse din homeomerii.

Aceste controverse însă, nu sunt cunoscute de Plotin, căci se pare că singurul izvor utilizat de el, este Aristotel.

Dar Plotin după ce expune teoria filozofului din Clazomenai, ridică obiecții contra ei. Prima obiecție e cuprinsă în textul reprodus de noi : „el distruge *inteligența* pe care singur o introdusese în lume, căci, după el, inteligența nu dă lucrurilor forma și figura, ea este contemporană cu materia în loc să-i fie anterioară“ [13]. O altă obiecție se schițează, la Plotin, astfel : „Așadar dacă *Demiurgul* este cu necesitate anterior, ce nevoie ar fi ca formele să fie micșorate în materie, pentru ca în urmă, inteligența să lipezească inextricabila confuzie“ [14]. Și în sfârșit concluzia „e imposibil ca totul să fie în tot“.

Obiecția că inteligența nu servește ca adevărata cauză absolută, nu era nouă, ea fiind adusă de *Plotin* și de *Aristotel* [15], totuși nu știu dacă e perfect justificată, căci *inteligența*, la Anaxagoras este un principiu *ordonator primitiv* al naturii și, ca atare, nu trebuie să intervină în

12 LUCRETIUS. *De nat. rer.* Cart., I, v. 875—878.

13 Vezi studiul pres. pag. 136.

14 ENN. II, c. IV, 7, p. 155, vol. I (tr. gr.) și t. I, p. 204 (tr fr.).

15 Vezi nota lui BOUILLET de la p. 204, t. I, Cf. și ZELLER, op. cit. t. II, p. și n. p. 408.

chiar fenomenalitatea cosmică, ce poate fi explicată prin principii pur mecanice.

De altminteri le spunem acestea, fără să voim a apăra pe Anaxagoras în special, ci să arătăm numai modul cum Plotin știe a critica și care sunt izvoarele sale istorice.

Plotin trece apoi, la critica cosmologiei lui *Anaximandru*, „Întrucât privește pe acela care admite că materia este *infinitul, toapiron,* să explice în ce constă acest infinit. Prin infinit înțelege el imensitatea ? Nimic nu poate să existe ca atare în realitate : infinitul nu există nici prin sine, nici într-o altă natură, spre exemplu, ca accident al unui corp. Infinitul nu există prin sine, pentru că fiecare din părțile sale ar fi, cu necesitate, infinită. Infinitul nu există nici ca accident, pentru că lucrul, la care el ar fi accident, nu ar fi el însuși nici infinit, nici simplu, și, prin urmare, nu ar fi materia“ [16].

Critica de aici, e plină de sagacitate, căci e adevărat că infinitul, înțeles ca *o substanță,* nu poate să existe, de oarece orice existență substanțială are părți, însă părțile infinitului ar fi tot infinite, din o pluralitate de *finite* neputând ieși *infinitul,* adică părțile lui ar fi egale cu el însuși, ceea ce e imposibil.

De asemenea, infinitul nu poate fi conceput ca un accident al altei substanțe, căci substanța aceea nu ar putea fi nici infinită, nici simplă, și deci nu poate exista.

De altminteri, supoziția lui Plotin că infinitul poate să fie un accident, era de prisos, sau mai bine, nu era în temă, căci, atât timp cât infinitul, ar fi accidentul altei substanțe nu ar mai fi substanța însăși, și Plotin discută, tocmai, modalitatea substanței prime, esențiale și fundamentale întregii lumi sensibile.

Urmând ordinea expozitivă a *Enneadelor,* trecem la critica atomismului. „Atomii, zice el, nu ar putea, nici ei, să împlinească rolul de materie, pentru că *nu sunt nimic,* căci orice corp este divizibil la infinit“ [17]. Comba-

16 ENN. II, c. IV, 7, p. 156, vol. I (t. gr.) și t. I, p. 204 (tr. fr.).

17 ENN. II, c. IV, 7, p. 156, vol. I (t. gr.) și t. I, p. 205 (tr. fr.).

terea aceasta, trebuie să recunoaștem că, cu toată aparența ei categorică nu combate nimic, căci indivizibilitatea elementelor prime în sistemul lui Leucip și Democrit, era însăși premisa fundamentală sistemului, și nu s-ar putea demonstra falsitatea acestei teorii, expunând chiar teza care e în discuție. Trebuia deci demonstrat că atomii lui Leucip sau Democrit nu pot fi indivizibili, ci din contră divizibili la infint, ca în sistemul lui Anaxagoras. Dar acest lucru nu îl face Plotin.

Să trecem însă, împreună cu el, la alte obiecții : „E imposibil ca o altă natură, decât *atomii,* să producă ceva *cu atomii,* pentru că nici un Demiurg nu ar putea să producă ceva cu o materie *întreruptă*“ [18].

Această obiecție are, comparativ cu prima, o valoare logică, deoarece deși e adevărat că atomii sunt absolut impenetrabili în ei înșiși [19] totuși, sunt despărțiți și cufundați în vid, deci le lipsește inerența și sunt esențialmente despărțiți între ei. Dar aceasta nu ar însemna că Demiurgul, cum zice Plotin, nu ar putea, ca dintr-o substanță fragmentată să formeze lumea, deoarece puterea divină, esențialmente organizatoare, poate sili părțile astfel, încât să producă prin al lor consensus, unitatea substanțială a lumii. Apoi, dacă pentru sistemul emanatist și monoteist al lui Plotin, materia nu are nici o existență proprie, pentru atomiști, care sunt atei, lumea e formată prin forțele pur mecanice ale atomilor [20]. Când Plotin

---

18 ENN. II, c. IV, 7, p. 156, vol. I (t. gr.) și t. I, p. 205 (tr. fr.).

19 ARISTOTEL. *Metaf.* VII, cap. XIII, 11 ; „Democrit are prefectă dreptate să susțină, că e imposibil ca vreodată două lucruri să devină un singur lucru ; nici că un singur lucru să devină două, pentru că, în sistemul său, atomii sunt mărimi indivizibile“. (T. II, 346 din trad. B.S.H.). Vezi de asemeni și clasica descriere a nedivizibilității atomilor în LUCRETIUS. *De nat rer.* Cart. I, v. 610 seqq·

20 Astfel lumea, după sistemul lui Leucip și Democrit, s-a format printr-o cădere în spațiul infinit, și din variațiunile acestei căderi, variațiuni datorate diferențelor de *greutate* ale atomilor. (Vezi LANGE *Istoria materialismului*, t. 1, p. 18, din trad. Pommerol). După LUCRETIUS : *De nat. rer.* formarea lumii e datorată, în parte, greutății specifice a atomilor, dar mai importantă este *deviația* suferită de atomi în căderea lor. „Corpurile prime

combate atomismul susținând că un D-zeu nu ar putea crea lumea prin atomi, comite o ignoratio elenchi, deoarece în teoriile atomiste nici nu se susține existența și valoarea cosmică a lui D-zeu.

După ce am văzut modul cum Plotin critică pe alții, să analizăm acum concepțiile sale proprii, căci aceste concepții justifică modul părtinitor al criticii sale. Pentru a putea să înțelegem un sistem, și în cazul nostru sistemul lui Plotin, trebuie să facem ceea ce nu a făcut Plotin însuși, față de alții, adică, să căutăm a prinde sinteza formulată de un filosof, admițând întâi postulatul fundamental al teoriei sale și să vedem, dacă bazându-ne pe el putem să construim și noi, în mintea noastră, sistemul său.

Acest postulat fundamental e, pentru Plotin *absoluta necalificare a materiei în sine.*

„Care e, așadar, această materie unică, neîntreruptă, *fără calitate?* Evident că nu poate fi un corp, pentru că n-are calitate; dacă ar fi un corp ar avea o calitate... Pentru că nu considerăm materia acestui sau acestui corp, ci materia tuturor lucrurilor, nu vom *atribui naturii sale nimic din ceea ce poate cădea sub simțuri, nici o calitate, nici culoare,* nici căldură, nici frig, nici ușurință, nici greutate, nici densitate, nici moliciune nici figură, nici mărime prin urmare. Materia nu e deci un lucru compus, ci simplu și unic prin propria sa fire, *prin aceasta ea va fi lipsită de orice proprietate*“ [21].

După Plotin prin urmare, baza intuiției sensibile, adică materia, e o dată extra-sensibilă căci îi lipsesc toate *calitățile,* prin care un lucru poate deveni un obiect real al intuiției.

---

descind în linie dreaptă în vid împinse prin greutatea lor; se întâmplă însă câteodată, nu se poate spune unde și când, de a se depărta (din linia dreaptă), dar aceste înclinații sunt așa de mici, încât abia merită nume“ cartea II, 217, sqq. Aceasta e însă părerea personală a lui EPICUR (v. ZELLER, op. cit., t. II, p. 308).

21 ENN. II, c. IV, 8, p. 156, vol. I, (t. grec) și t. I, 205—206 (tr. fr.).

Materiei îi lipsește, chiar și acea caracteristică a obiectului sensibil, adică *întinderea*, deoarece și aceasta e introdusă în materie de formă sau idee [22].

Materia e deci după Plotin o natură necalificată în sine, și o *privație* absolută și esențială; iată de ce ea poate primi toate modificările impuse de idei sau forme, căci n-are în sine nici o calitate.

Dar Plotin însuși anticipează o obiecție. S-ar putea zice că existența însăși a lumii externe și sensibile, probează că există anterior o materie *întinsă*, căci cum ar fi posibil a forma *corpurile*, prin ajutorul unor substanțe care le-ar lipsi tocmai caracteristica corpurilor în spațiu adică întinderea? „Această materie fără întindere pare a fi un cuvânt gol" [23], zice el însuși.

La această obiecție, Plotin răspunde, că nu orice substanță, care conține pe alta, *trebuie cu necesitate* să aibă întindere, probă sufletul, care *„posedă toate lucrurile* deodată", și deci nu are nevoie de forma spațială pentru ca să fie un receptacol. Materia conține toate calitățile sensibile — *ca așezate în spațiu*, — pentru că prin firea ei e susceptibilă de această formă, de aici însă nu rezultă cu necesitate că nici nu ar putea să existe altfel, adică totdeauna *„cu întindere"*.

Din faptul deci, că materia e fundamentul întregilor calități sensibile, nu se poate scoate concluzia, că ea, trebuie să aibă întinderea *în sine însăși* ca o notă esențială și inerentă ei.

Apoi, mai adaugă Plotin, când se spune că materia, pentru a primi o formă, trebuie să aibă mai dinainte o extensiune, aceasta e adevărat dacă e vorba de materia *acestui* sau *acestui* lucru, căci pentru obiectele create și

---

22 ENN. II, c. IV, 8, p. 156, (t. gr.). „Principiul care dă forma materiei îi va da forma ca un lucru străin naturii sale, ci va introduce de asemenea mărimea și toate proprietățile reale", t. I, 207 (tr. fr.). „Trebuie să admiți că orice natură necorporală n-are cantitate. Materia este deci necorporală (deoarece n-are calitate)", id.

23 Vezi ENN. II, cart. IV, 11, p. 157, v. I (t, gr.) și t. I, 211—212, trad.

modificate de om, e natural că trebuie să existe o materie întinsă și primitoare de formele tehnicii omenești, însă e altceva materia acestui sau acestui lucru particular, și altceva materia absolută [24].

Teza deci care reiese, cu o mare claritate, din toate aserțiunile lui Plotin, referitoare la materie, e că, ea e *subiectul* firesc al întregii evoluții fizice, și pentru a fi astfel, ea este și trebuie să fie în același timp, *substanță negativă absolută,* adică o substanță care să nu aibă *nici o calitate,* deși poate primi pe toate împreună sau pe oricare alta [25].

După cum vedem deci, materia este o existență absolut necalificată, însă Plotin aprofundând materia, găsește că ea nu e pura *negație absolută, ci posibilitatea* absolută. Cu alte cuvinte materia n-are nici o calitate, *însă are dispoziția de a deveni orice alt lucru.* Proprietatea materiei constă într-o dispoziție de a deveni celelalte lucruri, pentru că ea în sine e altceva decât ele [26].

Materia, ca un *nederminat absolut, nu există ;* e însă *o posibilitate* a vieții și o producătoare (grație pasivității receptoare), a varietății lumii. Creația sensibilelor se face astfel printr-o tranziție de la *posibila* materie, la *actul* corporului și obiectului real. Materia e „ființele în posibilitate... Nefiind astfel nimic prin ea însăși, fiind ceea ce este, adică materie, nu e nimic *în act.* Dacă ar fi ceva

---

24 Vezi documentarea acestei demonstrații în ENN. II, cart. IV, 11 p. 157, vol. I (t. gr.) și t. I, 212 (trad. fr.).

25 Deci, materia este o substanță absolut necalificată și necalificabilă, dar chiar acordarea acestui atribut : *privația absolută,* e în felul lui, un atribut sau o calitate, și deci materia și în sistemul lui Plotin, s-ar putea zice că e calificată, printr-un atribut negativ. Însă această contradicție a fost simțită de Plotin și pentru a o rezolva el interpretă *negația* ca nefiind un artbuit, și deci când se zise că materia „n-are întindere", de fapt nu s-a calificat. „Privația nu e o calitate... ci e absența calității... după cum tăcerea este lipsa sunetului. Privația este un lucru negativ, calificația un lucru pozitiv". ENN. II, cart. IV, 13, vol. I (t. grec) și t. I, 217 sqq (trad. fr.). Noi am considerat, într-altă ocazie, că atributul poate fi și negativ, pentru ca contrazicerea dintre „necalificația lui D-zeu" și totuși „calificația" lui, să fie și mai puternică.

26 ENN. II, cart. IV, 13, p. 163 I, (t. grec), t. I, 217 (tr. fr.).

în act, ceea ce ar fi în act n-ar fi materia ; prin urmare materia, n-ar mai fi materie... Starea sa permanentă este de a tinde către alte lucruri, de a fi *în posibilitate* față de lucrurile care vor veni“ [27].

Această proprietate a materiei, de a fi *o posibilitate latentă* și *eternă,* o face să fie „necoruptibilă“ și „nedestructibilă“, căci nimic nu o poate schimba, nefiind nimic în ea însăși, dar putându-se schimba așa de ușor, încât, la drept vorbind „schimbarea“ nu o schimbă deloc, în natura ei intimă. Ca un mitic Proteu își schimbă aspectul, fără întrerupere, însă tocmai pentru că se schimbă mereu, ea rămâne altceva decât „schimbările“, care pentru ea sunt forme trecătoare. Materia nu poate fi deci coruptibilă în esență, pentru că ea poartă schimbările eterne ale lumii, fără a-și modifica firea ei intimă, și rămâne în eternitate un *va fi,* pe când acum și în realitate *nu este* nimic. Aceasta face ca ea să fie în eternitate aceeași [28].

Însă aici, Plotin, atinge o chestiune delicată, și importantă pentru fundamentul întregului său sistem. Și iată de ce. „Posibilitatea“ e un relativ, căci nu poate să existe o posibilitate, fără act, și nu poți concepe o substanță care ar fi în „posibilitate“ o alta sau mai multe alte substanțe, fără a admite că ea va trece *în act* și va manifesta pe acele substanțe sau atribute care le ține în „posibilitatea“ sa. Dacă nu ar fi capabilă de *acest act,* nu s-ar putea zice că are „în posibilitate“, actul *acela.* Posibilitatea e deci și din punct de vedere logic și substanțial, actul însuși *în stare virtuaulă* [29]. Materia, fiind posibilitatea

---

27 ENN. II, c. V, 5, p. 171, I (t. gr.), ibid. 233.

28 „Dacă trebuie a concepe materia ca necompatibilă, trebuie înainte de toate să-i păstrezi caracterul ei, de a fi materie“. ENN. II, c. V, 5, 172, t. I (t. grec).

29 Interpretarea aceasta dată conceptului „posibilității“, e, de altminteri, admisă de Plotin într-un mod destul de explicit. „Când se zice că un lucru e în putere, *aceasta nu e într-un mod absolut.* Cu necesitate, ceea ce este *în putere,* este în putere *relativ* la un alt lucru, spre exemplu, bronzul este „în putere“ o statuie. În adevăr dacă nimic *nu ar trebui să* fie făcut, fie *cu* acest lucru, fie *în* acest lucru, dacă *ceva* nu *ar trebui* să fie *altceva* dincolo (și deosebit) de ceea ce este, dacă n-ar *fi posibil* să *devină* alt lucru, atunci acel lucru ar fi numai ceea ce era (și nu ar deveni altceva)“. ENN. II, c. V, 1, sqq. p. 167 I (t. grec) și t. I, 244 (trad. fr.).

de a fi toate lucrurile, e astfel toate lucrurile. Și atunci, cum se poate zice că, materia este nedeterminația și privația absolută ?

Materia e deci, nu numai un simplu receptacol sau o pasivitate față de *idei* sau *forme*, ci chiar *virtualitatea* formelor și ideilor de mai târziu. Dacă am admite această interpretare, atunci materia devine un principiu creator, sau, în orice caz, monismul absolut idealist a lui Plotin, ar fi din temelii zdruncinat.

Dar să ne întrebăm acum dacă e cu putință ca Plotin să admită, fără rezerve, această interpretare dată conceptului „în putere" sau „posibilului". Deși prin câteva extracte scoase din *Enneade* [30], s-ar putea documenta această interpretare ; contra ei, însă, ar vorbi întregul spirit al metafizicii lui Plotin și alte extracte nu mai puțin autentice, prin care se demonstrează clar că materia este o existență absolut *nedeterminată*.

Pentru Plotin, materia este nederminatul și necalificatul absolut, și dacă el neagă putința materiei de a avea *o calitate*, cum ar admite — conform interpretării ipotetice de mai sus — că materia conține *în posibilitate*, adică conține ascuns în natura sa intimă, *toate calitățile* lumii sensibile ? În cazul acesta, ea nu ar mai fi nedeterminatul absolut, ci din contra absolutul determinat, căci pe când celelalte existențe sunt *determinate* prin *câteva* sau o calitate, ea este determinată prin toate calitățile lucrurilor [31].

Acest lucru nu poate să-l admită deci Plotin; fără o contrazicere cu sine însuși.

Apoi, am văzut că materia primește de la un alt principiu, de la *formă*, toate calitățile ce le poate avea, ba încă și pe acea care se pare că constituie esența sa intimă, adică

---

30 Vezi n. p. precedentă din studiul acesta.

31 Zicem „toate" calitățile, și nu „infinitatea" calităților, căci în acest caz (vezi discuția de la n p. 57 — 58) materia ar fi, cu adevărat, *nedeterminată*. La această ultimă concluzie — care e a lui Plotin — vrem să ajungem aici, însă printr-o altă procedare dialectică.

întinderea. Deci dacă toate calitățile îi sunt date din afară, ea nu le poate conține *concentrate* și *virtualizate* în propria sa substanță.

În rezumat, deci, putem afirma că conceptul „posibilului", la Plotin, are sensul „capacități receptoare", materia astfel e în posibilitate toate lucrurile, pentru că e capabilă *a prinde în ea* toate aceste lucruri, dacă *îi sunt impuse*. Cu modul acesta, materia rămâne „privația în esență" și „absolutul nedeterminat" și tot cu acest mod, se salvează monismul absolut al metafizicii sale, deoarece materia, astfel înțeleasă, e o *neexistență*, și din contra singura existență reală și valabilă rămâne, iarăși, principiul ideal.

Izvoarele istorice utilizate de Plotin relativ la problema posibilului. Chestiunea relativă la virtualitatea materiei și la nedeterminarea ei, o găsise Plotin tratată în special de către Aristotel. Pentru acest filosof, materia în sine, este receptacolul tuturor formelor, ceea ce arată că materia fiind susceptibilă de orice modificare, nu are nici o primitivă și inerentă modificare în sine.

„Când zic, citățm din Aristotel, Materie, înțeleg Materia în sine, cea care nu e nici un obiect individual, nici o cantitate, nici unul din modurile care servesc a determina Ființa. Trebue să fie ceva la care să se aplice toate aceste atribute, și al cărui fel de a fi, să fie cu totul deosebit de fiecare dintre (toate) categoriile" [32].

Dar un alt aspect al teoriei lui Aristotel, în privința materiei, probează că Plotin l-a utilizat. După primul, *schimbarea* e o tranziție de la un contrar la altul, însă această tranziție nu s-ar putea explica decât prin o modificare a materiei pasive, căci însăși termenii contrari nu pot să fie *schimbați* în ei înșiși. Trebuie deci, ca materia să se schimbe, ori de câte ori sensibil percepem o schimbare. Însă tocmai această pasivitate a materiei, și această *proteică* putere de a-și schimba natura sa după modifică-

32 METAF. c. VII, cap. III, 7, (p. 254, t. II, din trad. B. S. H.).

rile externe, probează că materia nu are nici o calitate proprie [33].

După Aristotel deci, ca și după Plotin, materia nu e o virtualitate a formelor viitoare și posibile, ci o simplă *pasivitate receptoare,* o capacitate de-a prinde în esența ei pe toate, și pe oricare dintre *forme ;* iar „puterea", e capacitatea de a face un lucru, când circumstanțele silesc o tranziție la „act". „Se zice de o existență că are o anumită putere, sau facultate, dacă nu are nici o imposibilitate de a lucra, când puterea ce i se atribue trbuie să treacă realmente la act" [34].

Teoria *posibilității* materiei, cu sensul de capacitate receptoare, luată din Aristotel și poate și din *Timeus* al lui Platon [35], e însă definitiv și categoric formulată de Plotin, deoarece în sistemul său, materia fiind ea însăși produsul direct și total al ideii (ceea ce nu se afirmase de școlile celelalte) e imposibil, ca să conțină în ea concentrațiile formelor viitoare. Materia e astfel un nedeterminat absolut, și o simplă *pasivitate* formată de principiul divin, *prin emanația sa,* în care pasivitate, ideea se introduce pentru a construi astfel *cu ceeace e, tot ea,* o altă existență obiectivă și sensibilă.

Această ipoteză asupra materiei, esențialmente monistă, e o notă originală a filosofiei neoplatonice (cu toate împrumuturile din Aristotel și Platon) și care nu a trecut

---

33 METAF. c. XII, cap. II, 1 : „Substanța sensibilă este supusă schimbării, însă schimbarea vine totdeauna, fie din opuse, fie din termeni intermediari. Nu vine (schimbarea) însă din toate opusele fără excepție, căci nu se poate zice despre sunet, că el e alb, dar schimbarea vine din (opusele) contrarii. Trebuie deci să fie ceva care să se schimbe, care să treacă de la un contrar la altul, pentru că nu sunt chiar contrariile care se pot schimba... Astfel, trebuie să existe, pe lângă contrarii, un al treilea termen, care nu e altul decât materia", p. 152, sqq., t. III din tr. B. S-H.

34 ARIST. *Metaf.* c. IX, cap. III, 9 (t. II, 425 din tr. B. S. H.). Cu toate acestea Aristotel nu e totdeauna așa de categoric ; astfel, puțin mai sus, el combate pe *Megarci* care susțineau că ceea ce nu e *în act,* nici nu are *posibilitatea* de a fi, prin aceea că e posibil ca puterea *să fie,* fără a trece în act, deci *puterea* poate fi aici înțeleasă ca o virtualitate. Vezi id. cap. și carte, § 2 și 3.

35 Vezi n. p. 206, t. I, din trad. *Ennead.* de *Bouillet.*

în creștinism, și nici în filosoful creștin Augustin (așa de mult influențat în alte probleme de neoplatonici) deoarece, după el materia conține virtual întreaga evoluție a formelor posibile și viitoare [36].

Problema imanenței divinității în materie. După Plotin, materia e o emanație, o existență izvorîtă din principiul divin, și atunci o întrebare firească răsare: materia se găsește în substanța divină? și dacă nu, cum e posibil a ieși ceva din altceva, care nu-l posedă?

Prin urmare, materia trebuie să fie înțeleasă ca o manifestare a substanței divine.

Dacă se admite acum această confundare a materiei cu divinitatea, două supoziții se pot face pentru a înțelege, oarecum intuitiv, această sinteză: Sau divinitatea se amestecă cu lucrurile și pătrunde în lume, cum admiteau aceasta vechii panteiști ca Xenofon [37], sau Stoicii [38], sau, materia face parte din substanța divină, atât timp cât stă în lumea cerească și se înstrăinează de principiile divine când iese din ele, pentru a clădi, lumea obiectivă.

Ambele aceste soluții, date imanenței divine, nu sunt aprobate însă de Plotin, deoarece temelia pe care ele se bazează e contrară neoplatonismului. După Plotin, materia e *emanată* din D-zeu, adică produsă nu *din substanța* sa, ci prin *puterea* sa.

---

36 AUGUSTIN susține că „Dumnezeu a creat, *deodată*, toate lucrurile, unele de la început pe deplin constituite în natura lor, altele conținute în cauzele lor... Universul în întregime a fost la origine în sămânță, nu cu masa de o mărime corporală, dar în starea de forță și putere cauzatoare... *(De Genesi ad Litteram*, ap. Nourisson *op. cit.* t. I, 373).

37 Vezi ZELLER, op. cit. t. II, 27—28 (trad. fr.) COUSIN *(Frag, philos.* II, 64—70) socotește că Xenofon nu a fost panteist, ci monoteist pur, și se bazează pe textele lui Aristotel și Simplicius și alungă opiniile posterioare favorabile panteismului Xenofan, emise de Plutarch, Stobeu și Theodoret.

38 CICERO· *De nat. Deor.* cart. II ,17 : „Pentru că ideea ce o avem despre un zeu cuprinde incontestabil două lucruri, unul că e însuflețit, și altul că e cel mai bun dintre ființe, nu văd nimic mai potrivit cu aceste atribute, decât a da un suflet și divinitate chiar universului, cel mai bun din lucrurile posibile".

Lumea e, astfel, o expansiune a Forței supreme, și materia, o emanație a divinității, după cum căldura e o emanație a focului.

În rezumat, putem formula astfel, opinia lui Plotin: Substanța divină nu a descins în materie, ci ea însăși a format-o și în al doila rând, materia nu se găsește sub o anumită manifestație în lumea inteligibilă, căci materia nu e materie, decât numai *atât* și numai *atunci* când Principiul voiește *să fie* cu proprietățile ei, sau mai bine, *cu lipsa totală* de orice proprietăți determinate [39].

Răutatea materiei. Orice sistem metafizic, căutând să explice originea lumii, trebuie să rezolve conceptul materiei, deoarece baza — cel puțin din punctul de vedere al experienței sensibile — întregii lumi, e materia.

A admite că ea se naște *din nimic,* e o imposibilitate logică și psihologică. O imposibilitate logică, deoarece cauzalitatea cere un lanț de fenomene, din care fiecare verigă să fie condiția existenței celei care vine după ea. O imposibilitate psihologică apoi căci e imposibil a reconstrui în minte, prin imagini reale, posibilitatea formării din *nimic* a unui *ceva.*

Aceasta și face pe unii, ca Eleații, să nege însăși creația, adică începutul lumii de a fi într-un timp dat, iar pe alții, ca Platon, să afirme că materia e anterioară creației și după cum *nous,* în sistemul lui Anaxagoras, e un principiu organizator, iar nu creator, tot astfel *ideile* sunt, pentru Platon, tipurile organizatoare ale materiei *preexistente.*

Neoplatonismul însă concepe creația întrun mod cu totul original, utilizând pentru aceasta, *emanația,* și aplicând în explicarea emanației, metoda „intuiției intelectuale". E adevărat că din punct de vedere logic, creația e o activitate care trebuie să se desfășoare *pe* sau *în* ceva, și

39 Teologia creștină, prin fruntașul ei AUGUSTIN, a aprobat ipoteza neoplatonică, întrucât privește faptul că materia nu intră în substanța divină și nu se găsește *acolo* înainte de a fi *aici;* dar nevoind a explica originea materiei prin emanație — crede că ea este creată — contra Eleaților, *ex-nihilo;* D-zeu formând lumea nu din ceea ce este, ci din ceea ce nu este, adică din nimic. Vezi *Confessionum* lib. XII, c. VII, ap. Nourisson I, 365).

deci logicește conceptul materiei, ca un fundament al lumii, e necesar. Apoi intuiția inferioară a inteligenței, imaginația, aceea care reclădește în minte lucrurile percepute prin sensuri, nu poate înțelege o creație fără un material anterior, deoarece *nicăieri și niciodată* nu s-a dat omului spectacolul unei formări *din nimic*. Geniul artist cel mai desăvârșit crează, *schimbând* numai proporțiile și materialele sensibile ; imaginația cea mai aprinsă și inteligența cea mai scânteietoare nu fac altceva decât să dea o nouă formă, vechii lumi.

Însă dacă purificăm mintea noastră, de datele experienței sensibile și facem abstracție de formalismul logic, atunci putem prinde într-un moment de independență intelectuală desăvârșită, icoana acestui act creator, prin care Ființa eternă se proliferează în Lume, ca o lumină de lună ce plutește în seninătatea cerului...

Din această concepție a originii materiei ieșea o dificultate. Lumea e, în mod evident, inferioară divinității, și cu cât te cobori cu mintea de la principiile divine la lumea sensibilă, cu atât constați un progres al răului. Materia e rea, imperfectă, contrară divinității prin acea că e multiplă și divinitatea e unică. Plotin va identifica chiar *materia* cu *răul*, acordându-i, acestuia din urmă, toate atributele negative ale celei dintâi [40].

În sistemul lui Platon însă, materia putea fi rea și răutatea ei să influențeze întreaga lume în care se introduce, deoarece, ea are o origine străină divinității, și anterior creației, dar pentru Plotin aceasta nu era de admis deoarece sistemul său, cum am afirmat aceasta în nenumărate rânduri, e radicalmente monist. Atunci cum e posibil a rezolva această contradicție dintre originea divină a materiei și totuși răutatea ei ? Iată cum. Din Unul creator iese printr-o emanație universală tot ceea ce există,

40 Pentru a determina mai bine Răul, se poate reprezenta ca *o lipsă de măsură* în raport cu măsura, ca *nedeterminația* comparativ cu determinația, ca o *lipsă de formă* în raport cu principiul creator al formei, ca *lipsa* în raport cu ceea ce nu îi *lipsește* nimic, ca *nelimitația* și *mutabilitatea* perpetuă, în sfârșit ca o pasivitate, nesatisfacere și *lipsă absolută*". ENN. I, c. VIII, 3, p. 101 v. I (t. gr.) și t. I 120 (tr. fr.).

însă, e firesc ca, ceea ce se naște mai târziu să aibă în el, mai puțin din substanța care a dat naștere, nu numai lui, ci la toate acele existențe care au venit înaintea lui, după cum o lumină devine din ce în ce mai slabă cu cât se depărtează de focul ce-i dă naștere[41]. Iată textele plotinice : „Pentru că Binele nu stă singur, e necesar ca Răul să existe prin *depărtarea* de Bine. Sau, dacă voiești mai clar, prin efectul înjosirii și sleirii, *paviost ke apostasi*, (puterii divine) există un *ultim* grad al firii, dincolo de care nu mai poate să se nască ceva, nici Răul. Și după cum existența lucrului, care urmează după Primul, este necesară, tot așa e și aceea a ultimului grad al existenței ; însă ultimul grad este materia, care nu conține în ea nimci din Primul“[42].

Contra ipotezei că materia e rea — nu din cauză că e contrară prin esență, binelui—, ci pentru că e ultimul grad al binelui, se pot aduce două obiecții.

1. Dacă materia este rea— indiferent din ce cauză — atunci ea are un atribut, are o calitate și deci nu mai e acea existență „absolut nedeterminată“, admisă de Plotin însuși. Pentru a elimina această contrazicere, el recurge la o subtilitate logică și afirmă că e o diferență între *atribut* și *natură*. Atribut e ceea ce e *accidental* pentru o substanță, și ca atare ceea ce e impus unei existențe *pentru un* timp dat, sau impus *de la* un anume moment al timpului, pe când *natura*, este felul intern, permanent și etern de a fi al unei substanțe. Materia nu poate fi calificată deci ca *rea*, pentru că această calificație ar determina materia primitivă (și știm că *materia în sine* nu poate fi calificată) ; dar, putem zice, că materia este *rea în sine*, natura sa intimă fiind astfel, și pe această natură primitivă prinzându-se ca pe un *subiect*, *totdeauna pasiv*, întreaga varietate a calităților și formelor[43]. Această fină argumentare însă, probează mai mult talentul personal al lui Plotin, de-

41 Aici e vorba de *depărtarea* funcțională, iar nu de depărtarea *substanțială*, în spațiu, căci Divinitatea după Plotin, nu se amestecă și nu devine imanentă lumii, ca în sistemele panteiste.

42 ENN. I, c. VIII, p. 107 v. I (t. grec), și t. I, 129 (tr. fr.).

43 ENN. I, c. VIII, 10, p. 110 vol. I (t. grec) și t. I, 133 (trad. Bouillet).

cât elimină contrazicerea citată, căci, o *natură în sine însăși,* poate fi calificată și necalificată. Ar fi *calificată* când s-ar spune că e *bună* sau *rea* (cum *face* Plotin) și ar fi *necalificată,* atunci când nu s-ar afirma nimic despre ea, fiind absolut nedeterminată (cum zice *Plotin).*

2. Materia e rea, zice Plotin, fiind efectul *sleirii* principiului divin. Această susținere e, însă, absolut contrară fundamentelor teologice ale sistemului neoplatonic, care a împrumutat de la *Filon Evreul,* dogma *creării fără sforțarea principiului divin.* Crearea e, astfel, o funcțiune firească ființei divine care nu se face spre paguba substanței creatoare, căci această ultimă afirmație ar da loc la o interpretare panteistă, cu totul străină sistemului lui Plotin.

Prin urmare ceea ce rămâne cert în aceste variațiuni și contraziceri, e faptul că materia e *rea* [44], iar originea acestui fel de a fi al ei, rămâne și pentru sistemul lui Plotin, un mister [45].

PROVIDENȚA

Plotin trăiește întro epocă — cea mai mare din istoria lumii—, în care religia celor umili cum ar zice mândrul Iulian, triumfă și-și clădește edificiul său, pe ruinele civilizației celei mai echilibrate și mai strălucite, pe ruinele

44 S-ar putea stabili interesante analogii între sistemul neoplatonic și *gnostici,* care considerau lumea rea, deși e creată de D-zeu, (contrar lui Platon care afirma că materia e prexistentă) ; însă această greutate nu e ultimul grad al binelui, ci devine o forță antagonistă față de Creatorul bun. În orice caz deci din punctul de vedere monistic, Plotin se apropie mai mult de Gnostici, decât de Academie sau de Peripatetism. (Despre *Gnostici,* vezi însăși cartea lui Plotin îndreptată contra lor : ENN. II, cart. IX).

45 În legătură cu *materia,* vom studia modul perceperii ei și consecințele morale ce decurg pentru om, din cunoașterea naturii materiei, în capitolele speciale asupra *Psihologiei* și *Moralei* lui Plotin.

civilizației greco-romane. Dar, din ce strălucise în vremuri mai vechi, nu era posibil să dispară totul, căci civilizația antică avea prea mulți geniali fruntași, pentru ca un curent popular să o distrugă cu totul ; ea se menține astfel ca o ultimă licărire de viață, în epigonii antichității, anticari sinceri sau decadenți și în toți acei admiratori, ai trecutului, Iulianii și gnosticii, maniheiștii și eresacii dogmelor în toate spiritele prea iubitoare de trecut ca să poată înțelege prezentul.

Printre adepții și fanaticii noii religii și epigonii admiratori ai trecutului clasic, apare figura lui Plotin, omul care înțelegea și cunoștea trecutul, dar în al cărui suflet, pătrunsese acel entuziasm și acea căldură, care face din creștinism, complementul civilizației vechi, prea individualistă și prea rece, ca să mai poată corespunde omului, în firea lui evoluată.

Această poziție istorică și însuși temperamentul său, explică de ce Plotin susține acea notă originală a noii religii : anume acțiunea și privegherea lui D-zeu asupra omului [46]. Omul, după creștin ca și după Plotin, nu e lăsat în voia unei oarbe soarte, ci e iubitul Divinității, menirea lui și viața lui sunt întocmite de D-zeu, spre binele lui și acolo unde ni se pare nouă că lumea e rea, aceasta e spre un bine viitor al omului. De aici reieșea în conduita zilnică a omului acea sănătate pe care ți-o dă încrederea în viitor, și acea blândețe pe care o capeți când știi că fără de invidie și fără de luptă, poți fi fericit, căci D-zeul, cel atotștiutor, cumpănește, în nemărginita lui bunătate, tot ceea ce e necesar pentru perfecția și fericirea ta.

Plotin combate, astfel, toate școlile pesimiste care afirmau că lumea e rea în esență, cum credeau *gnosticii*, precum și pe acele doctrine hedonice, care înălțau la rangul de dogmă morală, avântul cel mai josnic al firii omenești [47].

---

46 Vezi *Introducerea* la studiul de față.

47 În general după sectele gnostice, fie ale lui *Bardesan din Edessa*, fie ale lui *Valentin*, se afirmă — ca și în maniheism — dualismul binelui și răului. Providența nu există și Dumnezeu a făcut lumea printr-o cădere sau greșeală. (Vezi ENN. II, c. IX, 4). Pentru cunoașterea gnosticismului, în afară de Plotin, care e

Vom reproduce acum treptat argumentele pe care el le aduce în sprijinul providenței, culegându-le din cărțile intitulate : *Contra Gnosticilor*, *Despre Destin* și *Despre Providență*.

A. *Postulatul bunătății lumii.* — Înainte de orice alt argument a posteriori prin care s-ar proba bunătatea acestei lumi și deci realitatea acțiunii providențiale, Plotin, admite a priori, un postulat, susținut de întregul său sistem. Dacă lumea e opera totală a lui D-zeu și D-zeu e ființa absolut bună, lumea e imposibil să fie rea, căci nu are de unde să ia o calitate pe care cauza sa unică nu o posedă. După sistemele dualiste antice, și după *Platon* în special, se poate susține că lumea este rea, deoarece ea nu este efectul *numai* al puterii și voinței divine, dar în complexitatea firii ei, se amestecă și acel element anterior creației, materia pasivă. Pentru Plotin însă — analog în aceasta cu Filon, cu Kabbala și cu creștinismul — materia e produsul total al Divinității și deci ea nu poate fi rea în esență, ci cel mult rea, prin accident, sau *rea*, dacă o comparăm cu principiul *absolut bun* al creatorului. Și dacă materia, temelia lumii sensibile, nu poate fi *rea* prin firea ei, ci cel mult o degradare a binelui, atunci și lumea sensibilă în întregime, nu poate fi rea, căci întreaga ei organizare e opera directă și imediată a Binelui suprem [48].

---

un important izvor, se poate consulta din erudiția modernă : MATTER. *Histoire du gnosticisme* (în 3 vol.). FRANCK : *La Kabbale*, precum și articolul lui B. S. HILAIRE din *Dict. des Sc. philos.).*

Vorbind despre hedonici, citățm pe LUCRETIUS care susține ateismul bazat tocmai pe imperfecția lumii, V. *De nat. rer.* c. II, vers. 177—181 :

Nam, quamvis rerum ignorem primordia quae sint,
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse creatam
Naturam mundi, quae tanta est praedita culpa...

48 „Orice natură este bună, și orice bun vine de la D-zeu, însă, întreaga natură vine de la D-zeu. Astfel că materia chiar, pe care cei vechi o numeau *hyle*, nu poate fi socotită ca un rău". AUG. *De natura Boni contra Manichaeos*, cap. XIX, c. XVII *(ap.* Nour, I. 388). De altminteri AUGUSTIN, aprobă teza lui Plotin, că răul e limita inferioară a binelui, teză, care va fi apoi reluată mai

B. *Ordinea din natură.* — Plotin trece la argumentele a posteriori, scoase din observarea naturii, pentru a proba că lumea e, cum ar zice un celebru optimist „cel mai bun lucru dintre toate lucrurile bune posibile".

Pentru cine observă și știe *cum* și *ce* să observe, pentru cel care dezrobit de momentul actualității senzoriale știe să înțeleagă închegarea eternă a totului din lume, pentru acela e imposibil a nega bunătatea lumii, și odată cu dânsa, providența divină. Nimic nu se face în lume fără scop și fenomenele cele mai depărtate în spațiu și mai răzlețe în timp, ce înfiripează pentru a produce în total, o armonie și o ordine universală.

Iată cum Plotin expune această „ordine universală", susținută de altminteri și de *Stoici:* „Totul este coordonat în univers... Toate lucrurile depind într-un mod reciproc unul de altul. Totul tinde către un scop unic, nu numai în fiecare individ, în care părțile sunt perfect legate împreună, dar anterior și într-un grad mai înalt, în univers" [49].

Armonia universală nu se poate explica, acum decât printr-o acțiune comună totului și inteligentă, care să organizeze și să stabilească minunata ordine, în fragmentatele părți ale lumii [50]. Felul devenirii ei, probează astfel, că e, sub privegherea divinității.

---

târziu, de LEIBNIZ și BOSSUET. „Relele sunt născute din lucruri bune inferioare și neconstante. Aceste rele, fără îndoială, nu sunt naturi, ci vicii ale naturii: totuși trebuie să știm, în același timp, că nu pot fi decât *din câteva și în câteva naturi,* și că nu există nici *un rău, care să nu fie un defect al binelui*", *Contra Julianum Pelagianum,* c. I, 8 (ap. Nour. I, 413). Postulatul lui Plotin, are analogii cu acela întrebuințat de LEIBNIZ: „Și ca în matematici, când nu e maximum, nici minimum, nimic de deosebit, totul se face deopotrivă; se poate zice, tot așa, întrucât privește înțelepciunea perfectă, care e tot așa de disciplinată ca și matematicile, că dacă nu ar fi existat lucrul cel mai bun *(optium),* printre lumile posibile, D-zeu n-ar fi produs pe niciuna". *Essais de Théodicée,* p. 88, t. II (din „Operele filosofice ale lui Leibniz", editate de P. Janet, 1900).

49 ENN. II, c. III, 1, p. 139, vol. I (t. gr.) și t. I, p. 176 (tr. fr.).

50 Această „armonie universală", pe care Stoicii au meritul de a fi făcut-o evidentă, și a o ridica la înălțimea unui principiu filosofic, este explicată, de ei, prin „rațiunile seminale", care dețin

„D-zeu a făcut universul frumos, complet, armonic ; a pus o fericită legătură între părțile cele mari ca și cele mici. Acela care bârfește totalitatea lumii, considerând numai părțile sale, e nedrept, el ar trebui să examineze părțile în raportul lor cu totul, și să vadă dacă sunt sau nu în înțelegere și în armonie cu el... Astfel, seamănă cu acela, care în loc de a considera aspectul omului luat în total, nu ar privi decât un păr, sau un deget de la picior, sau... ar judeca genul omenesc după Thersit“ [51]

Această susținere a divinității întemiată pe armonia universului, s-a părut de altminteri așa de puternică teologilor, încât a fost reprodusă în toate timpurile [52].

C. *Necesitatea răului.* Dar în lume sunt rele și nedreptăți, sunt ciocniri ale moralei cele mai evidente. Cum e posibil a crede, că există o ordine providențială, când asistăm la atâtea dureri nefolositoare, la atâtea fapte vătămătoare și simțim, cu toată imperfecția firii noastre pământești, că multe, nenumărat de multe lucruri, sunt absolut nefolositoare și strică armonia lăudată a universului ? [53]

în ele virtualitatea lucrurilor viitoare și produc astfel determinismul și mecanismul operațiilor din natură. Plotin combate această explicație, care anihilează libertatea omenească. Vezi ENN· III, c. I, 7.

51 ENN. III, c. II, 3, p. 229, vol. I (t. gr.) și t. II, 26 (tr. fr.). Credința în ordinea universală și deci, imposibilitatea hazardului s-a menținut în urmașii lui Plotin și în toată școala neoplatonică. Astfel JAMBLICHOS *(Asupra destinului,* V, trad. Lévêque, adaos la tr. Ennead, p. 671, t. II) : „Dacă cineva crede că poate distruge ordinea, introducând Întâmplarea și Norocul, să știe că nu există nimic în univers care se depărtează de la ordine, care să constituie un episod, care să n-aibă cauză“... seqq.

52 AUGUSTIN In *De Civitate Dei,* c. X cap. XIV, pomenește chiar de Plotin. „Plotin, filosof platonician, a discutat chestiunea providenței, și i-a ajuns frumusețea florilor și frunzelor pentru a proba această Providență, a cărei frumusețe este inteligibilă și fără nume, care descinde din înălțimile maiestății divine până la lucrurile pământului cele mai vii și mai joase“... etc.

53 Acesta era și unul din argumentele întrebuințate de EPICUR contra divinității ; *cons. A. Weber :* Hist. de la philos. européenne, 124—125.

Pentru Plotin, *răul,* are rostul lui în lume și imperfectul e o condiție de existență a perfectului. Pentru a judeca universul trebuie să poți și să știi a face abstracție de particularitatea momentului și locului în care te găsești, căci atunci poți prinde acea frumusețe, armonie și regulă a universului ce se desprinde din toate micile și trecătoarele „imperfecții“ [54]. Tot răul deci e *rău,* pentru înțelegerea noastră mărginită, în realitate însă, e sau un bine, sau contribuie la formarea unui bine.

„Dezordinea nu există decât din cauza ordinii, inegalitatea, decât din cauza legii, nejudecata decât din cauza judecății, căci ordinea, legea și rațiunea care le aflăm aici jos nu sunt decât împrumutate (imitate [55])“.

Armonia universului deci explică însăși nearmonia pur aparentă, a părților ce îl compun [56] și imperfectul e o poartă prin care trebuie să treacă orice perfect ; căci distrucția și moartea, fărâmițarea totului în părți e condiția esențială pentru ca lumea să fie cum este, să progreseze și să apară în infinita varietate a formelor ei cu viață și a celor fără de suflul vieții. Blocul de marmură se cioplește și se taie fără milă, se lovește, dar din toate aceste lovituri se desprinde încet statuia măreață, și din destrucția părților iese astfel, viața eternă a frumuseții. Cine neagă providența din cauza nestatorniciei și morții lucrurilor ce par folositoare, uită că din clipeala prezentului ies din ce în ce forme mai bune, care trăiesc și ele câtva, pentru ca apoi să facă loc în lume altor forme și mai bune... și tot așa la infinit. „Dar (se va zice) care e

---

54 VOLTAIRE, în romanul său *Candide,* a ridiculizat această probă teologică :...„relele particulare produc un bine general, astfel încât, că cu cât există mai multe nenorociri particulare, cu atât totul e mai bun“.

55 ENN. III, c. II, 4, p. 231, v. (t. grec.) și t. II, p. 31 (tr. fr.).

56 Cf. argumentul lui LEIBNIZ (Essais de Théodicée, p. 162, t. II, edit. cit.) : „Dar pentru că (D-zeu) a permis viciul, trebuie ca ordinea universului, găsită preferabilă oricărui alt plan, să-l fi cerut. Trebuie să crezi că nu e permis de a face altfel, de a face mai bine. Aceasta e o necesitate ipotetică, o necesitate morală, care, fără a fi contrară libertății, este efectul alegerii sale. *Quae ratoni contraria sunt, ea nec fieri àsapiente posse credendum est*“.

necesitatea acestui război firesc pe care oamenii îl fac unii altora ca și animalele. Mai întâi, e necesar *ca animalele să se distrugă unele pe altele, pentru că trebuie ca ele să se reînoiască ;* ele nu ar putea să trăiască în eternitate, chiar când n-ar fi omorâte. Atunci poți să *te plângi de faptul, că osândite, cum sunt, la moarte, au un scop folositor pentru celelalte ființe ?* Ce poți să zici, dacă ele nu sunt *distruse, decât pentru a renaște sub alte forme ?* Aceasta e, ca și pe scenă : un actor care e socotit ca mort, își schimbă haina, și revine sub o altă mască... Dacă a muri înseamnă a-ți schimba corpul, după cum un actor își schimbă haina, sau, dacă e totuna, cu a te dezbrăca cu totul de corp, după cum la sfârșitul unei piese, actorul își leapădă haina pentru a și-o îmbrăca mai târziu, când va fi în acel rol, atunci ce poți găsi înspăimântător în această transformare a animalelor, unele în altele ?... Iar întrucât privește omorurile, torturile, luarea și jefuirea orașelor, noi trebuie să le considerăm în același fel, după cum în teatru, privim schimbările de scenă și de persoane, plânsetele și strigătele actorilor“ [57].

Răutatea și ura, războiul și lupta nemiloasă, au un sens și un scop *bun* în univers, pentru că numai din durere poate izvorî devenirea veșnică către mai bine. „Din inteligența unică, adaogă Plotin... a ieșit acest univers ale cărui părți sunt despărțite și depărtate unele de altele, prin urmare, unele prietene și întovărășite între ele, celelalte contrarii și inimice [58] ; astfel se distrug unele pe altele, voluntar sau involuntar, și prin această distrugere produc generarea lor mutuală. D-zeu a rânduit acțiunile și

57 ENN. III, c. 15, p. 243 vol. I (t. gr.) și t. II, 58 — 59 (tr. B.). În pasajul reprodus mai sus, observăm pe lângă expunerea metempsihozei platonice, dar ceva și mai important pentru timpurile noastre, anume profeția „selecției naturale“, și a „luptei pentru viață“, care formează fundamentul și *originalitatea* transformismului modern. DARWIN („Originea speciilor“, p. XI din tr. franc. Barbier) crede că singur Aristotel a întrevăzut oarecum „selecția“. Pasajul reprodus din Enneade probează cartea lui Darwin, că nu numai Aristot, e cel care a profetizat selecția.

58 Se observă aici influența cosmogoniei lui HERACLIT, care admite Ura și Iubirea ca principii generale ale formării lumii.

pasiunile lor astfel, încât toate se întrec ca să formeze o unică armonie..." [59].

Totul, în lume, e supus ordinii și relele au un scop mai depărtat, care adesea nu poate să fie descoperit de om, însă mai dinainte trebuie să fim convinși că nimic în lume nu e rău *în sine*, și că totul se face pentru realizarea unei organizări perfecte. Concluzia acestei disertații o dă Plotin însuși : „Observând lucrurile din univers trebuie să conchidem că ordinea care domnește aici, e eternă, că pătrunde pretutindeni, chiar în cel mai mic lucru (posibil), și că (D-zeu) exercită o artă admirabilă nu numai față de lucrurile divine, dar și încă în acele care, s-ar crede, că sunt disprețuite de Providență din cauza neînsemnătății (micșorimii) lor" [60].

Providența deci apare strălucitoare, după Plotin, cu toate scepticile constatări ale relelor particulare ; ea e bună și lumea — opera ei — dezvoltă, cât poate acele bunătăți ale divinei providențe.

D. *Principiul contrariilor și providența.* — Plotin nu se mulțumește cu argumentele aduse în sprijinul acțiunii providențiale, și poate din dorința de a convinge cu necesitate pe lector de adevărul teoriilor sale, recurge la argumentul de „școală" și tradițional în speculațiile grecești anume la principiul celor două concepte contradictorii [61]. Bazat pe acest principiu, ca și pe autoritatea lui Platon, el susține că *răul* trebuie să existe, dacă concepem existența *binelui*. „Când cel care vorbește (Theodor) îi spune

---

59 ENN. III, c. II, 2, p. 228 vol. I, (t. gr.) și t. II, p. 24 (trad. Bouillet).

60 ENN. III, c. II, 13, p. 224 v. I (t. gr.) și t. II, 52 (tr. fr. B.), AUGUSTIN *(De civitate Dei,* c. XXII, cap. XXIV) zice : „D-zeu nu e mic nici chiar în lucrurile mici, căci nu prin volum, ci prin virtute D-zeu e mare" etc.

61 Din acest principiu logic formal, gânditorii vechi au format un principiu *obiectiv* și *cosmic*. Astfel la Platon, principiu contrariilor se concretizează în materie și idee, la Aristotel, în formă și materie, la Empedocles, iubirea și ura. Eleații demonstrau permanența și unitatea substanțială a existenței, prin argumentarea celor două antinomii de concepție la care recurgi când vrei să explici devenirea etc.

lui Socrate că relele ar fi anihilate, dacă oamenii ar face ceea ce prescrie acest înțelept, Socrate răspunde, că aceasta nu e posibil, că Răul e necesar deoarece trebuie ca Binele să aibă contrariul său“ [62].

Prin urmare dacă admiți că principiul contrariilor e general existenței sensibile atunci trebuie să primești ca adevărată, judecata, care afirmă că Răul în lume e necesar, căci lipsind el, nu ar putea să existe nici Binele [63].

E. *Contradicția dintre viciu și providență.* — Una din obiecțiile cele mai puternice ce se pot aduce ipotezei acțiunii providențiale, e însuși viciul înclinării spre rău, care există în această lume. Să ne închipuim că degradările firii omenești sunt *necesare* lumii în general, dar atunci, ce fel de dreptate posedă D-zeu, esențialmente *drept,* când subjugă o viață pentru un scop și transformă personalitatea omenească într-un pasiv instrument, și orb mijloc, al *prea bunei* providențe ? Și apoi, dacă omul, sau unii oameni, *trebuie* să fie răi, atunci ce rost mai are sancțiunea faptelor sale, *pedeapsa* ce D-zeu o dă celui rău, dacă fără de *voia lui, e rău,* și recompensa ce o acordă celui bun, dacă fără *de voia lui e bun ?*

Plotin, astfel, e cel dintâi filosof care stabilește raportul — de o capitală însemnătate pentru teologia creștină — dintre liberul-arbitru și responsabilitatea omului

---

62 ENN. I, c. VIII, 6, p. 105 (v. I, t. grec) și t. I, 126 (tr. B.). Pasajul acesta e luat din dialogul platonic, *Theetet.*

63 Plotin ar putea susține postulatul principiului contrariilor, printr-un argument scos din sistemul său și anume : Realul e multiplu, deci trebuie să fie supus contraiilor, căci ceea ce e contrar e multiplu, și nu e uniform. (Vezi ENN. III, c. II, 16). Argumentul contrariilor e reprodus și de AUGUSTIN. (V. Nourisson, op. cit. 406. I).

La LEIBNIZ, argumentul acesta, bazat pe un principiu logic, se transformă, fiind întemeiat de el pe considerații psihologice și estetice. Pentru ca lumea să fie perfectă, trebuie să fie variată, deci nu poate fi numai *bine* în lume. „A multiplica mereu același lucru, cât de nobil ar părea, ar fi ceva de prisos, ar fi o sărăcie : a avea o mie de Vergilii frumos legați în bibliotecă, a cânta mereu ariile operei Cadmus și Hermione... s-ar numi aceasta rațiune !“ *Essias de Théod.* (p. 163, t. II, edit. Janet).

față de D-zeu. Iată de ce, bazați pe texte, vom încerca să expunem, cât mai amănunțit posibil, opiniile sale în această materie [64].

Mai întâi să repetăm contradicția de mai sus și sub o altă formă :

În lume e necesar să fie și oameni răi, pentru ca prin contrast, cei buni să fie observați, sau pentru ca bunătatea să se poată exercita prin combaterea răutății, dar în acest caz, D-zeu orânduiește să fie și oameni răi, și atunci e cea mai mare nedreptate, ca omul *silit* să fie rău, în virtutea unui scop, care pe el nu îl privește, să fie pedepsit de același D-zeu care l-a creat rău. Iar dacă, voind a salva divinitatea, s-ar spune că D-zeu, deși socotește răul ca necesar, dar nu *îl face realmente* pe om rău, atunci — lăsând de o parte ipocrizia acestei conduite nepotrivite firii divine — el nu ar face în acest caz, *tot* în lume. Unde e atunci *absoluta* lui putere creatoare ?

Plotin însă voiește a apăra Providența admițând, cel puțin atât, că omul vicios nu e produsul direct al Divinității. Omul, prin firea lui intimă, e bun, sau cel puțin, *nu e rău,* și dacă el e rău în viață, aceasta e *din* și *prin* el, și D-zeu nu are nici o parte de răspundere în ceea ce direct nu e autor. Care sunt acum acei factori care fac pe om să fie rău ? Principalul, este acea neînfrântă libertate pe care orice om o poartă în sine, acea posibilitate de a fi în viața aceasta, *cum voiește* să fie. Iar un alt factor — derivat ca acțiune din cel dintâi — e perversitatea și *inferioritatea materiei.*

Pentru a fi rău, după Plotin, trebuie să voiești a fi rău, și pentru a fi rău în realitate, trebuie să te amesteci tot mai mult și să te cufunzi în elementul cel mai josnic al lumii, în materie : „Când sufletul se silește a împlini funcția care îi e proprie, atunci *urmează calea dreaptă,* când se rătăcește (când voiește a fi rău) justiția divină îl face sclavul ordinii fizice care stăpânește în univers..." [65]

---

64 Anticipăm, astfel „liberul-arbitru", care și-ar fi găsit locul în *morala* lui Plotin.

65 ENN. II, c. III, 8, p. 140 (v. I, t. grec) și t. I, 177 (trad. B.).

Omul deci, poartă în sine un element divin, o parte curată, perfectă și înaltă. Prin ea, el poate fi bun ; dar sâmburele acesta e închis de materie și influențat astfel de *elementul ultim* al creației. Această haină externă a omului, corpul, oprește avânturile cele mai nobile ale sufletului, pune piedici zborului său spre lumea cerului și păstrează prin josnicile-i pofte sufletul curat al celui *făcut să fie* virtuos.

Aceste porniri trupești — tipuri ale răutății — pot fi însă înfrânte prin o energie sufletească, prin voința omului de a fi independent față de dorințele impetuoase ale materiei și măsura morală a omului stă în lupta și în finalul său triumf față de înclinările corporale [66].

Pedeapsa deci, e o firească urmare a faptei rele și răsplata, o necesară consecință a bunelor fapte.

Hotărăște-te să fii liber, și atunci poftele trupești și înclinările spre materie, vor dispare, și odată cu ele, răul, sub toate formele lui [67].

---

66 Contradicția dintre determinismul lumii și sancțiunea morală de o parte, și liberul-arbitru cu atotputernicia lui D-zeu, de altă parte, constituie una din problemele capitale ale „Schițelor asupra Teodiceii", de LEIBNIZ. (V. în special p. 8—12, t. II). După el, există un determinism, cu rezerva însă că omul poate să înlăture destinul (ceea ce e un subterfugiu logic care contrazice însuși conceptul „determinat"). Astfel, el zice : „E fals că evenimentul se întâmplă, orice s-ar face ; el se va întâmpla, pentru că se face ceea ce duce acolo (la realizarea lui)"... (p. 9, 9, t. II, op. cit.).

67 „Printre oameni, unii orbiți de univers și de lucrurile externe, se leapădă cu totul sau numai în parte de libertatea lor. Alții, stăpânind cele ce îi înconjoară, ridică capul până la cer și eliberându-se de influențele externe, conservă liber cea mai bună parte din sufletul lor, aceea care formează tocmai esența lui primitivă ; căci ar fi o greșeală de a crede că natura sufletului e determinată de către pasiunile izvorâte din lucrurile exterioare" seqq. ENN. II, c. III, 15, p 146 (v. I t. grec) și t. I, 187 (tr. Bouillet). De asemeni în alt loc : „Avem dreptul să zicem că sufletul devine urât amestecându-se cu corpul, confundându-se cu el, înclinând către el". ENN. I, c. 6, 5, p. 91 (t. grec) și t I, 106 (trad.).

Consecințele ce se pot scoate din aceste afirmații au o importață pentru *morală*. Le vom examina și noi acolo. Din cele spuse până aici se poate vedea însă că morala lui Plotin e in-

Dar se strecoară în această argumentare, o eroare logică, care se poate formula astfel : Omul e rău prin liberul său arbitru, căci voiește să fie rău, și este rău, precum atunci când voiește să fie bun, devine bun. Totuși, acest liber-arbitru poate fi umbrit de înclinările materiei, și numai în acest caz, când omul *nu poate* să-și exercite liberul său arbitru, el devine rău. Deci liberul-arbitru nu poate fi cauza conduitei rele, ci *lipsa* lui.

Iată un text care documentează această ultimă afirmație și implicit eroarea semnalată : „chiar atunci când faci rău cuiva, *crezi totuși că te porți drept cu el*, și că îi dai ceea ce merită“ [68] „Actele injuste sunt involuntare în sensul acesta numai, că nu ai voința de a făptui o greșală...“ [69].

Prin urmare, vechea teză că „viciul e involuntar“ apare și la Plotin, totuși în sistemul său ea se lovește cu teza cealaltă, că omul e rău pentru că voiește să fie rău.

Pentru ca această contrazicere să fie și mai bine documentată reproducem și următorul text, din care se degajează un *fatalism moral* :

„Diferența care există între suflete, sub raportul viciului și virtuții, are mai multe cauze ; între altele, *negalitatea care există între aceste suflete de la început*“ [70]. Atunci, dacă conduita omului este predeterminată, cum mai poate exista liberul-arbitru ?

Dar tocmai pentru că această contrazicere e evidentă, ne face să avem întrucâtva sentimentul nerealității ei, căci ar fi imposibil ca o minte aleasă și un dialectician, ca Plotin, să o comită într-un mod involuntar. Și ceea ce ar întări sentimentul acesta, ar fi înseși textele prin care

---

fluențată de PLATON. Răul e, în ambele teorii, produsul materiei. Deosebirea e însă, că pe când la Platon, materia e rea prin natura ei, la Plotin, ea e rea, printr-o degradare a Binelui. Această diferență a fost accentuată de mai multe ori aici.

68 ENN. III, c. 9, p. 238 (v. I, t. grec) și t. II 45 (trad. fr.).
69 ENN. III, c. II, 10, p. 239 (v. I t. grec) și t. II, 46 (tr. fr.).
70 ENN. III, c. II, 18, p. 250 (v. I t. grec) și t. II, 68 (tr. B.).

se documentează contrazicerea, căci într-o aceeași frază chiar, se susțin ambii termeni contradictorii [71].

Trebuie să existe deasupra acestei contraziceri o judecată mai generală sau o imagine intuitivă mai largă, în care ambii termeni să se confunde, pentru a naște astfel acea superioară sinteză. Să încercăm deci și noi — ca apărând pe Plotin — să rezolvăm într-un fel favorabil sistemul său, această flagrantă contradicție.

Omul ar putea fi conceput ca determinat în viața aceasta, în existența lui fenomenală, pentru a întrebuința o terminologie străină lui Plotin, și ar putea fi determinat, de exemplu de acțiunea providențială care ordonează totul în univers, dar totuși putem să ne închipuim, în același timp, că *ar fi liber în caracterul său*, în intimitatea sa psihică.

Sau, o altă formulare : Omul e liber *și a fost* liber, mai ales atunci când *și-a ales* sau *făurit* caracterul său, însă odată ales acel caracter, toate acțiunile particulare decurg într-un mod absolut determinat ; aceasta face ca omul să fie liber pe faptele sale, și totuși aceste fapte să intre în planul general și în ordinea nestrămutată a naturii [72].

Iată acum și textele care ar putea să documenteze interpretarea noastră : „Dacă în lume sunt oameni buni și răi, și aceștia din urmă au un mare rol, se va întâmpla atunci ceea ce se vede în drame, în care poetul uneori impune ideile sale actorilor, alteori se mărginește a se servi numai de *firea lor*... Astfel (în lume) fiecare ocupă locul ce-i este dat, și cel rău, ca și cel bun, are (locul) care i se potrivește. Fiecare după natura și caracterul său, ocupă locul care i se cuvine *și pe care l-a ales*, apoi vorbește, lucrează, cu bunătate, dacă e bun ; cu răutate, dacă e rău. Înainte ca drama să înceapă actorii aveau mai dinainte ca-

---

71 Iată pasajul : „*Actele injuste sunt involuntare, în acest sens numai, că nu ai voința de a făptui o greșeală, dar această circumstanță nu împiedică însă să lucreze cu voința liberă*". *ENN.* III, c. II, 10 (citat supra).

72 Am fost inspirat, în această interpretare, de școala germană modernă, deoarece KANT și apoi SCHOPENHAUER (mai ales acesta, în *Schița asupra „liberului-arbitru"*) fac distincția dintre libertatea în *numen* și totuși deteminismul în *fenomen*. De aici, cele două caractere : *in esse* și *in operare*.

racterul lor propriu și ei s-au mulțumit a-l dezvolta. În dramele omenești, poetul, dă persoanelor rolul lor, acestea nu sunt responsabile decât de felul bun sau rău cum și-au ținut rolul, căci nu au să facă altceva, decât să recite cuvintele poetului. Dar, în acea dramă adevărată (a lumii), sufletul este *actorul, acest actor primește rolul său de la creator*"... Sufletul care figurează în drama ce se desfășoară pe teatrul lumii, și care a luat un rol, aduce *cu el o dispoziție de a juca bine sau rău*. La sosirea sa (sufletul) este clasat împreună cu ceilalți actori, și după ce s-au împărțit toate bunurile... el este apoi pedepsit sau recompensat [73].

Toată dificultatea acum stă în explicarea conceptului de „*caracter*", concept care a împăcat determinismul universal cu voința liberă a omului.

Ce e acum deci *caracterul ?* și cum e posibilă concepererea unui alt om, în afară de omul real și prezent care să condiționeze întreaga desfășurare a vieții omului real. „De unde vine caracterul meu ? se întreabă Plotin însuși. Sunt două teze de studiat aici : trebuie să se caute cauza caracterului particular omului în acela care l-a născut, sau în omul însuși ? sau trebuie să se renunțe de a mai căuta ? Da, *fără îndoială, trebuie să renunțăm*" [74].

După cum vedem *caracterul înnăscut*, e un postulat ipotetic, după Plotin, care servește la explicarea antagonismului dintre libertatea omului, pe de o parte, și intervenția providenței în evenimentele lumii, pe de altă parte [75] și nu este dat unui istoric al ideilor lui Plotin, să creadă mai mult decât Plotin însuși, în validitatea ipotezelor sale metafizice. Totuși bazându-ne pe fundamentala intuiție și pe ultimul criteriu al filosofiei sale, adică pe *ipostazele* creatoare putem să concepem *caracte-*

---

73 ENN. III, c. II, 17, p. 247—248 (v. I t. grec) și t. II, 64 (tr. fr.)

74 ENN. III, c. III, 3, p. 253 vol. I (t. gr.) și t. II, 73 (tr. B.).

75 Pentru claritate, aducem aminte lectorului că contrazicerea era așa : Omul trebuie să fie liber pe faptele sale, căci altfel cum s-ar explica că *e vicios* uneori. Fiind însă absolut liber, de faptele sale, cum se susține că providența conduce totul în această lume ?

rul, ca fiind o existență substanțială a sufletului creator. Atunci când sufletul acesta *ipostatic,* se individualizează, intră în lume și însuflețește existențele particulare, el devine determinat și influențat de ordinea totală a lumii, atunci el devine un caracter *in operari,* cum ar zice Schopenhauer. Făcând această ipoteză, *caracterul* s-ar explica în el însuși [76].

În orice caz, — chiar dacă originea caracterului ar rămâne neexplicată, — ceea ce e cert, e că, sistemul neoplatonic împacă cele două antitetice concepții : libertatea omului (și deci uneori existența viciului) cu atotputernicia providenței divine.

Dar diferența ingenioasă dintre caracterul *in esse* și *in operari,* poate fi utilizată și la explicarea *științifică* a fenomenelor sociale, și din acest punct de vedere, teoria lui Plotin, are un deosebit merit. Și iată de ce : Dacă se admite, absoluta libertate de hotărâre, atunci faptele omului încetează de a fi determinate, deci de a fi *prevăzute,* căci prevederea e o generalizare care se întemeiază pe uniformitatea succesiunii fenomenelor. În cazul când omul ar fi, pentru sine, singurul său suveran absolut, atunci ar face tot ceea ce ar vrea, și ar fi atunci imposibilă o previziune a faptelor omenești. Însă, nu numai că nu s-ar putea scoate legi sociale, dacă cu adevărat firea omului ar fi absolut liberă, dar „providența" nu ar fi o adevărată „providență", neputând *vedea înainte,* de ce se întâmplă un fapt oarecare.

Dacă admiți „providența", implicit trebuie să crezi că faptele omenești *pot fi mai dinainte știute,* însă tocmai acest lucru, ar fi imposibil, dacă ar exista un liber arbitru absolut. Această consecință, contrară experienței omenești și conceptului „providență", face pe Plotin să rezolve problema în felul cum am văzut.

76 Să observăm că doctrina *metempsihozei* susținută de Plotin, cum vom vedea mai târziu, anihilează chiar libertatea *alegerii* caracterului, deoarece o ființă intră în viață cu aptitudinile și calitățile impuse de divinitate. Totuși să notăm, că aici, e vorba de *pedeapsă,* de un lucru accidental deci, care i se dă omului, pentru că și-a ales un caracter rău într-o primă întrupare.

Evoluția raportului dintre viciu și providență. După Plotin, providența nu poate fi atinsă sau micșorată prin prezența viciului în această lume, deoarece D-zeu nu a făcut pe om rău, precum nu l-a făcut nici bun, dar i-a dat, prin liber-arbitru, posibilitatea de a fi sfânt sau pervers, și, i-a lăsat astfel putința de a-și făuri el însuși, calea care duce la fericire sau durere, la bine sau la rău.

Întreaga biserică creștină, prin *Augustin* a reprodus nu numai concepția generală a filosofiei neoplatonice, întrucât privește raportul acesta, dar și argumentele particulare utilizate pentru susținerea lui.

Astfel scriitorul creștin citat, susține că viciul nu e impus de D-zeu, ci e produsul liberului-arbitru [77]. Dar pe când Plotin socotește ca un factor al răului, amestecul spiritului cu materia (care e o decadență a binelui). Augustin, nu recurge la această cauză, deoarece corpul, după teologul creștin, e și el, o operă divină [78].

Teoria, că răul nu e cauzat de D-zeu, apare în toată mistica ei splendoare, susținută de o întinsă erudiție, în fanaticul *Joseph de Maistre*, crudul inamic al lui Voltaire.

Bazându-se pe dictonul lui Platon : Probus invidet nemini, el susține „Orice sprit este convins prin intuiție că răul nu poate veni de la o ființă atotputernică“ [79].

Ipotezele lui Plotin, asupra divinității providențiale, pot fi, pe drept cuvânt, numite creștine, deoarece au fost întărite și aprobate de către spirite eminamente creștine ca Augustin și de Maistre ; teoria lui Plotin, însă are o mai mare valoare filosofică, deoarece ocolește următoarea contrazicere în care cade Teologia creștină dogmatică :

---

77 „Voința a fost creată ca bună... ea poate să se întoarcă și de la rau și de la bine, dar nu are nevoie, întrucât privește răul, decât de liberul său arbitru“. *De Civ. Dei*, c. V, cap. XXI. „E incontestabil că păcatul este un rău care vine de la voință...“. *De Duabus Animabus*, c. XI (*ap.* Nourisson I, 421).

78 Cf. BOUILLET, în Note, t. I, 436.

79 „*Les soirée de Saint-Pétersbourg*“ (t. I, 23, Garnier). La ac. pag : le mal phisique n'a put entrer dans l'univers que par la faute des créatures libres...“.

Dacă admiți liberul-arbitru ca singura cauză a viciului [80] atunci acțiunea providenței nu stăpânește într-un mod absolut universul și armonia naturii ar putea fi tulburată de nestatornicul gând și de incoerentele fapte *libere* ale omului. Plotin însă caută să împace *bunătatea* cu *atotputerea* divinității, și de aceea recurge la ingenioasa distincție a celor două caractere. Omul astfel, după Plotin, e *liber* să fie *rău,* și de aceea e responsabil și tot de aceea D-zeu, nu poate fi socotit ca părinte al viciului. Însă odată omul, alegându-și un caracter, este supus ființei divine și acțiunile sale sunt stăpânite de providență, precum și răsplata pentru felul vieții sale îi este dată tot de Divinitate.

Plotin, e în măsură a explica, astfel, *prestiința* divină, deoarece faptele omenești fiind determinate, pot fi prevăzute. Fără soluția sa, prestiința divină nu poate fi admisă și susținută, decât prin considerații sentimentale, sau fineți retorice, cum face, de exemplu, Augustin. [81] O notă originală, a acestuia, care va fi fructificată de către teologii moderni, e aceea că, D-zeu nefiind în timp tot ceea ce se întâmplă succesiv în lumea noastră, pentru Dumnezeu, e un spectacol imediat prezent, și deci nu are nevoie *să prestie,* ci *să vadă* ceea ce pentru

---

80 AUGUSTIN, voind ca omul să fie singurul autor al faptelor sale și pe de altă parte, ca liberul-arbitru să nu fie o *cauză creatoare,* în adevăratul sens al cuvântului, căci atunci Divinitatea ar pierde din *absoluta* ei putere recurge la o subtilitate și afirmă că viciul nu are o *cauză eficientă ci una deficientă*: „Această cauză (a viciului) nu e pozitivă, eficientă, ci negativă, deficientă pentru că reaua voință nu e o acțiune, ci o lipsă de acțiune". *De Civ. Dei,* c. XII. c. VII. LEIBNIZ reproduce același subterfugiu în *Essais de Théodicés,* t. II, p. 96 edit. cit.: „*Si deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* Pe drept însă formalul răului n-are o *eficientă* (cauză), căci el constă în privațiune, adică în ceea ce cauza eficientă nu face; [...] de aceea teologii au obiceiul de a numi cauza răului, *deficientă*".

81 Astfel nu suntem deloc siliți de a distruge liberul-arbitru pentru a menține prestiința lui D-zeu, nici de a nega această prestiință, ceea ce ar fi criminal, pentru a conserva liberul-arbitru, dar noi cuprindem aceste două varietăți și le susținem deopotrivă, una, pentru a crede bine și alta, pentru a trăi bine". *De Civ. Dei,* lib. V c. VIII—X.

el e o actualitate [82]. În cazul acesta însă, deși se apără *prestiința*, nu se salvează conceptul providenței creatoare, ...i poți *să știi totul deodată*, fără *ca să faci totul*, și această ultimă nuanță este aceea care e mai inerentă și mai folositoare, conceptului divinității.

Din acest paralelism istoric, conchidem că ideile lui Plotin asupra providenței, și în special asupra raportului dintre D-zeu și existența păcatului, au servit în mare parte teologiei creștine, Augustin mulțumindu-se a înflori și a expune într-un stil ornat și retoric vechile argumente din *Enneade*, expuse fără o rafinată tehnică stilistică de către Plotin.

Providența și sancțiunea morală. Dar ceea ce în aparență lovește mai puternic conceptul providenței și tulbură conștiința celui credincios, revoltă pe sceptic, și formează pe ateu, e nepotrivirea dintre fapte și răsplate, fericirea celor vicioși și nefericirea celor virtuoși. Cum e posibil să împaci, în minte, această antinomie dintre prevederea rațiunii și ceea ce se întâmplă în fapt? între ceea ce rațiunea afirmă *a priori*, despre D-zeu, cu ceea ce observarea lumii dă omului, sub forma exemplelor zilnice? Dacă crezi că e un D-zeu, nu poți să-l concepi decât cu atributul bunătății, sau chiar, ca o concentrație unică a binelui, însă atunci de ce e *nedrept în pedepsele* și recompensele, ce, pe această lume (singura capabilă a stabili convingeri intuitive), le acordă oamenilor?

Și e așa de omenească această obiecție, adusă providenței, încât aproape toți câți au reflectat asupra divinității, au trebuit să-și dea părerea într-un fel sau altul, asupra ei. Ea formează una din premisele ateismului lui Epicur, și a fost relevată de poeți ca Ennius [83], de inteli-

82 „Cunoștința pe care D-zeu o are de prezent, trecut și viitor, n-are nici o asemănare cu cunoștința noastră. A prevedea, a revedea, a vedea, pentru el, e același lucru. El nu trece ca noi de la un lucru la altul schimbând gândirea, ci contemplă toate lucrurile cu o neclintită privire". *De civ. Dei* XIi cap. XXI.

83 Se cunosc versurile citatului poet:

Ego deum genus semper dixi et dicam coelitum:
Sed eos non curare opinor quid agat humanum genus
Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest.

Versuri, care au fost traduse și amplificate în franțuzește de

gențe practice ca Seneca, de spirite tihnite și optimiste, ca Plutarch, de teologi mistici, ca de Maistre, sau de adânci filosofi, ca Leibniz. Dar dintre toți, cel dintâi care pune sistematic această obiecție și o rezolvă original, e Plotin. Împrumuturile, de altminteri, ce scriitorii posteriori au făcut din *Enneadele* sale, probează însemnătatea și clasicul mod de tratare al acestei probleme în filosofia neoplatonică.

Iată cum Plotin formulează obiecția : „Întrucât privește obiecția, că tocmai contrariul acordului care trebuie să domnească între virtute și fericire, norocul se poartă rău cu cei buni și ajută pe cei răi, adevăratul răspuns ce se poate da, e, că nici un rău nu poate să i se întâmple omului bun, nimic bun omuului vicios“ [84].

Dar combaterea aceasta prea decisivă și autoritară, e susținută de o întreagă serie de argumente ; pentru ca ele să se poată desfășura, obiecția e reluată :

„Se pare că regula, ordinea, justiția, ar cere tocmai contrariul de ceea ce azi se întâmplă ; o Providență înțeleaptă ar fi trebuit să facă aceasta. Apoi ca cei răi să fie stăpâni și conducători statelor, ca cei buni, din contra, să fie sclavi, aceasta nu e un lucru potrivit... În sfârșit, cei răi sunt învingători în lupte și supun, pe cei prinși la cele mai mari înjosiri. Astfel ești silit să întrebi, cum sunt posibile aceste fapte, dacă există o Providență divină. Într-adevăr, deși în producția unei opere, trebuie să se considere mai ales totalul, totuși părțile trebuie să capete ceea ce este necesar, mai ales când ele sunt însuflețite, viețuitoare, raționabile ; e drept ca Providența divină să se întindă asupra totului, pentru că datoria sa

---

J. DE MAISTRE, astfel :

J'ai dit qu'il est des dieux, je le dirais sans cesse :
Mais, je le dis aussi, leur profonde sagesse.
Ne se mêla jamais des choses d'ici-bas.
Si j'étais dans l'erreur, ne le verrions-nos pas
Récompenser le juste et punir le coupable ?
Hélas ! il n'en est rien.

Vezi : *Op. cit.* t. I, p. 153.

84 ENN. III c. II, 6, p. 233 (v. I, t. grec) și t. II, 35 (tr. B.).

este, de a nu scăpa din vedere nimic. Dacă în prezența acestor obiecții, afirmăm totuși că lumea sensibilă depinde de Inteligența supremă, că puterea acesteia pătrunde pretutindeni, trebuie să încercăm a demonstra că totul, aici jos, e bun“ [85].

Obiecția, deci, e redată de Plotin cu o sinceritate și o tărie ce-ar putea servi drept model în polemici. Să vedem modul cum o combate.

El mai întâi stabilește *aprioric* că lumea e bună — teză ce Plotin a discutat-o și cu altă ocazie [86], — cu rezerva prudentă însă, că lumea e bună într-un mod relativ: „pentru a demonstra că totul e bun în lucrurile amestecate cu materie (în lumea sensibilă), nu trebuie să căutăm perfecția lumii care este pură de materie (inteligibilă)“ [87].

Plotin, însă, după ce face această concesie prudentă relelor existente, revine iar la teza în discuție: „Cum poți a explica deosebirea ce se poate observa între soarta celor buni și a celor răi? Cum se face că cei dintâi sunt săraci, că ceilalți sunt bogați și posedă mai mult decât le trebuie pentru satisfacerea nevoilor lor, că sunt puternici, că guvernează cetățile și națiunile? Oare Providența, nu și-ar întinde acțiunea sa până la pământ? [88]

Plotin răspunde, la această îndoială, categoric, nu, deoarece Providența conduce totul pe pământ. Dacă cei răi, sunt victorioși în această viață, e din cauză că au ceea ce lipsește celor buni, calități poate și defecte, folo-

85 ENN. III, c. II. p. 233—234 (vol. I, t. grec) și t. II, 36 (tr. B.).

86 Vezi *supra*, p 154—160 din acest studiu.

87 ENN. III, c. II, 7, p. 234 (v. I, t. grec) și t. II, 37 (tr. B.).

88 ENN. III, c. II, p. 235 (id) și t. II, 39 (tr. B.). Obiecția de aci reamintește susținerile lui ARISTOFAN, care reprezintă pe zeul bogățiilor, *Plutus*, orb, pentru ca să nu poată recompensa numai pe cei virtuoși, și-l pune să vorbească astfel (în piesa cu acelaș nume): „Iupiter mi-a dat-o (infirmitatea orbirii) cu o invidie contra rasei omenești. Când eram tânăr, l-am amenințat de a nu intra decât la oamenii justi, înțelepți, cumpătați în a lor viață, dar pentru a mă împiedica de a-i recunoaște, ma lovit cu orbirea, atâta e de invidios față de oamenii buni!“ (p. 488 din tr. fr. Poyard).

sitoare triumfului și învingerii oamenilor virtuoși. Oamenii buni sunt, astfel, „dominați de către aceștia (cei răi), pentru că ei le sunt inferori sub alte raporturi, că le lipsesc curajul și că nu sunt preparați a rezista atacurilor. Dacă copiii care au întărit corpul lor prin exerciții, dar ar fi lăsat sufletul lor să zacă în neștiință, ar întrece în luptă pe tovarășii lor, care nu și-ar fi exercitat corpul... ; dacă le-ar răpi alimentele și hainele lor moi, ce ai putea face decât să râzi ?

Cum oare ar fi fost greșit un legislator, dacă ar fi permis ca cei învinși să poarte pedeapsa fricii și alintării lor, dacă neglijând exercițiile gimnastice... nu s-au temut de a deveni, prin lene, prin nemișcare și moleșie, ca niște grase turme menite a fi pradă lupilor ?“ [89]

Aceste susțineri, după cum ușor se poate constata, sunt proprii oricărei morale naturaliste. Întrebarea acum ar fi : o atare morală e cu adevărat *morală ?* Evident, nu : căci ceea ce se cere de la normele etice, e ca să arate omului calea căte mai bine iar nu să transforme în dogme, ceea ce însăși firea omului face de la sine și fără nici o educație. Morala trebuie să fie normativă și ideală, indiferent dacă legile sale, se pot *acum* sau *vreodată*, realiza în fapt și de toți oamenii [90].

În realitate însă, Plotin, nu admite o morală naturalistă, ci dă o *explicare naturalistă* aparentei contraziceri dintre viața virtuoasă a unui om și pedeapsa posibilă ce-l lovește. Providența, nu poate fi făcută responsabilă de această nepotrivire injustă, deoarece omul însuși trebuie *să lupte* pentru ca, cel puțin aici pe pământ, *bunătatea vieții* să-i formeze și a lui *fericire*. După neoplatonism, astfel, omul, nu e o trecătoare figurație pe scena

89 ENN. III, c. 8, p. 236 (v. I t. grec) și t. II, 41—42 (tr. B.).

90 Din acest punct de vedere, morala lui KANT, e singura morală, deși *niciodată* nu va putea deveni o orientare generală pentru genul omenesc ; pe când morala *biologică* a lui SPENCER, deși practică și utilizabilă, e însă o morală inferioară, prin aceea că ia pe om așa cum e, și nu cum ar trebui să fie, indiferent dacă ar putea să fie vreodată astfel, căci, cu cât disprețuiești și uiți mai profund viața zilnică, cu atât te poți ridica mai ușor în sus, în lumea curată a ideilor.

lumii, ci prin personalitatea lui liberă, prin putința de a se înălța cu mintea până la D-zeu, el e un factor determinant al întregii lumi, și prin faptele sale, prin *munca* sa, va fi victorios și va fi fericit, căci bunătatea și curățenia sufletului, poate fi singura condiție de fericire într-o viață superioară, după moarte ; aici însă, munca și lupta e chezășia fericirii de mai târziu [91].

Dar, pentru apărarea providenței de acuzația adusă, că cei răi sunt fericiți, și cei virtuoși, nefericiți, se poate invoca existența vieții de dincolo, în care faptele vor primi drepta lor răsplată. Dacă *aici*, cei ce se jertfesc pentru dreptate, sufletele caste, trăiesc în nenorocire și cei ce calcă în picioare legile morale, sunt din contra, fericiți, *dincolo* însă, în viața eternă, faptele vor fi judecate, și nu puțin va cântări în mintea marelui judecător, chinul îndurat de cel bun, cu toată seninătatea sufletului său.

Cităm din *Enneade* : „Mai e încă o considerație care nu trebuie disprețuită, și anume, că nu ajunge de a examina ceea ce e prezent, că trebuie să ții seamă de asemenea de epocile trecute și viitoare, pentru ca astfel să poți vedea exercitându-se dreptatea distributivă a divinității. Ea face sclavi, pe cei ce în viața anterioară fusese stăpâni, dacă au abuzat de puterea lor... Ea face săraci, pe cei care au întrebuințat rău averile lor, căci sărăcia chiar servește oamenilor virtuoși. De asemeni, aceia care au omorât sunt omorâți la rândul lor, acela care făptuiește un omor lucrează într-un mod nedrept, dar acela care e victimă suferă pe drept“ [92].

---

91 Argumentul lui Plotin, care caută să explice fericirea de aici, prin înseși legile naturale, e unul din cele mai puțin întrebuințate de apărătorii providenței, deși e poate cel mai în stare să rezolve acest „scandal al rațiunii omenești“, cum zice de Maistre, dintre nefericirea ce ades lovește pe cel bun și din contra, fericirea ce acoperă pe cel rău. Argumentul e sugerat de SOCRATE (Vezi XENOF. *Mem.* II, 1, t. I p. 35—39 din tr. fr. Talbot).

92 ENN. III, c. II, 13, p. 240 (v. I t. grec) și t. II, 51 (tr. Bouillet). Se vede, din acest pasaj, că Plotin explică viața viitoare, prin modalitatea metempsihozei (v. cap. special de aici). Argumentul acesta — după cum era ușor de prevăzut — a fost utilizat de creștinism. AUGUSTIN zice : „Divina providență, în

Comparație între concepția lui Plotin asupra providenței, cu a altor filosofi. — Filosoful direct influențat de Plotin, a fost discipolul său *Jamblichos* care susține, *sancțiunea dreaptă* dată de providență, întărind-o printr-un argument, neîntrebuințat de Plotin dar destul de însemnat, mai ales prin nuanța lui sentimentală și anume : mulțumirea când ai făptuit un bine și remușcarea, pe care orice om, oricât de decăzut ar fi, o resimte, când a făcut ceva rău. Fericirea adevărată e aceea care nu vine din afară, care nu constă în glorie trecătoare, în avuțiile pline de griji, și în sclipeala unei vieți fericite, ci izvorăște din sufletul curat și din mulțumirea de sine. Dacă e așa atunci, cine nu vede că avuția și gloria, fericirea ce înconjoară pe cel rău, e înșelătoare, căci în fundul sufletului său zace și îl roade durerea propriului său suflet ? [93].

Argumentul lui Jamblichos, citat aici, e analog cu cel întrebuințat de moralistul, apropape creștin, *Plutarch*. Remușcarea, după blândul filosof din Cheronea, e pedeapsa cea mai cumplită dată vinovatului, și mai puternică decât

---

adevăr, a găsit, nimerit de a prepara celor buni pentru secolul ce va veni, bunuri, de care nu se vor folosi cei răi, și celor răi, rele, de care cei buni, nu vor fi turburați. Dar pentru bunurile și relele din această viață, D-zeu a voit să fie comune unora și altora, pentru ca să nu se dorească cu foc bunurile, deoarece se observă că și cei răi le posedă, tot așa ca și cei buni...". *De Civ. Dei.* lib. I, c. VIII. J. DE MAISTRE, totuși, crede că argumentul acesta banal, nu are o valoare superioară și covârșitoare asupra tuturor celorlalte ce s-ar mai putea aduce, în sprijinul providenței ; el zice : „e un mare pericol de a lăsa să se creadă de oameni, că virtutea nu va fi reompensată și viciul pedepsit decât în viața cealaltă..." (op. cit. t. I, p. 12).

93 „De ce justiția împărțitoare a lui D-zeu nu se exercită aici jos ? E un păcat numai de a pune această întrebare, căci adevăratele bunuri nu depind de un alt principiu decât de om, și de voința sa... Virtutea găsește recompensa în ea însăși.

Norocul nu poate înjosi pe cel virtuos ; înălțimea sufletului său îl pune deasupra evenimentelor... Oamenii virtuoși preferă onestitatea oricărui alt lucru, și reduc fericirea numai la perfecția rațiunii și nu prețuiesc deloc, toate celelalte lucruri... Pe nedrept deci oamenii vorbesc atâta de noroc și de nedreptele sale pricepuri". (*Scris. catre Macedonius a upra questiunii*, tr. Levêque, adaos trad. *Ennead.* Bouillet, t. II, p. 672).

toate celelate venite din afară, căci omul ce a păcătuit, poartă — cu tot soarele din afară — o neîntreruptă furtună în sufletul său [94].

Teza acestui moralist — aprobată de autorul seratelor din St. Petersburg, care susține, după Leibniz, c orice om rău este un *cavtontimorumenos* [95] — deși identică cu a lui Jamblichos, trebuie să recunoaștem însă că e superioară acesteia, din punctul de vedere literar, și nu ar putea să se egaleze, din acest punct de vedere, decât cu expunerea meșteșugită a lui *Seneca*, celălalt apărător celebru al providenței.

Argumentul psihologic întrebuințat de Jamblichos nu a fost utilizat de Plotin [96].

Ne putem însă explica această omisiune, dacă vom înțelege însuși temperamentul lui Plotin, și personalitatea literară, a unui Plutarch sau Seneca. Moralistul din Cheronea sau profesorul lui Neron, sunt filosofi, atât cât trebuie pentru ca scrierile lor *artistice*, să poată da iluzia că sunt profunde. Filosofia lor, e o haină ce servește să acopere și să ridice în demnitate, fondul lor retoric și temperamentul lor de artiști. Pentru realizarea scopului filosofiei lor, care e fericirea vieții, în sensul cel mai modest și mai cuminte, era de ajuns un stil colorat, câteva exemple nimerite, o întorsătură curioasă de frază (învățată de altminteri de mult *în școală)*; și era de ajuns atât, căci nu râvneau la mai mult. În locul adevărului absolut al moralei ideale, sprijinite pe dogme supraomenești, acești consolatori de profesie, produșii timpului lor [97], puneau, ca regulă a vieții, umilința și modestia, și

94 Vezi interesantul studiu al lui *Gréard*: „De la morale de Plutarque", p. 278.

95 După numele cunoscutei comedii a lui Terentius. Vezi *op. cit.* t. I, p. 158.

96 De asemeni el nu insistă, cum face Plutarch, asupra acuzației aduse Providenței, că ea, e prea înceată în darea sancțiunilor, și nici nu pomenește de *pedeapsa dată urmașilor*, reprodusă de Plutarch, cu toate că această credință se bazează pe o tradiție populară și pe o întreagă literatură clasică.

97 „Sermonner était devenu une véritable manie à cette époque, l'éloquence ne trouvant plus guère d'autre carrière que la morale". MARTHA: *„Les moralistes sous l'empire romain"*, pag. 113.

formau din blândețe și din surâs, singurul scop al traiului pământesc.

Pentru natura sufletească a lui Plutarch și Seneca, ca și pentru scopul filosofiei lor, cu totul practic, convenea perfect, apărarea providenței susținută pe tema că, oamenii își primesc răsplata prin însăși suferința sau mulțumirea lor internă sufletească ; acesta era un argument ce putea fi înflorit și încălzit prin exemple, prin citate, prin elanuri sentimentale de stil, care toate influențează într-un mod sentimental pe lector sau auditor [98]. Plotin, însă, spirit rece și obiectiv, nu a putut să aibă căldura și intuiția durerii morale a celui ce a păcătuit și astfel omite însuși argumentul în sine, care totuși, are o valoare, indiferent dacă poate fi mai bine susținut printr-o căldură sentimentală și un stil colorat, cum fac moraliștii citați.

Plotin, nici nu insistă asupra faptului, dacă e posibil ca un criminal să fie fericit în el însuși, cum îi place lui Plutarch să discute acest lucru, căci admițându-se, că el ar fi fericit, chiar atunci providența nu ar putea fi criticată, deoarece condițiile externe ale fericirii se capătă prin muncă și deci prin cauze naturale [99]. Ar fi imposibil, ca gloria, sănătatea, bogăția, știința, să intre în posesia celui virtuos, dacă fiind, numai virtuos, nu a *făcut nimic*, pentru ca să învingă pe cel vicios și să-i smulgă fericirea

98 Vezi în special pentru SENECA : „*Despre providență*“ I, II. ca exemplu clasic de retorică : „Norocul se ia la luptă cu cei curajoși, și trece cu dispreț pe dinaintea celorlalți. Lovește fruntile rebele si superbe și întinde contra lor toți mușchii săi. El încearcă cu foc pe Scaevola, cu sărăcie pe Fabricius, exilul contra lui Rutilius, chinurile contra lui Regulus, întinde otrava lui Socrate, sinuciderea lui Catón“. III. „De asemenea, cei aleși de D-zeu, inbiții săi, îi întărește, îi încearcă, îi exercită ; pe ceilalți care se pare că îi tratează cu blândețe, îi păstrează ca pe o pradă, fără apărare pentru relele din viitor. Un asemenea om crede că poate va fi lipsit (de rele) ; omului acesta, de așa de mult timp fericit, îi va veni rândul. Acela ce se pare scăpat, e numai amânat“ IV și sqq.

99 Cu modul acesta Plotin, deși inspirându-se din doctrina stoică, se deosebește însă de acesta, prin aceea că fericirea o reduce, nu numai la o ataraxie, și la o energie internă, ci o face să depindă de o desfășurare de forță și de muncă. Vezi, pentru amănunte, mai departe.

lui externă. Dacă nu ar fi așa, atunci providența s-ar amesteca ea însăși în ordinea fenomenelor și în perindarea evenimentelor fizice, ceea ce ar însemna tocmai zdruncinarea armoniei universale și transformarea *minunilor* în fenomenele obișnuite, ele producându-se cu regularitatea unei acțiuni normale [100].

Opiniile lui Plotin au influențat, însă, mai fundamental teologia creștină, decât caldele apologii, aduse providenței de către retorici ca Seneca sau Plutarch, deși literatura clasică creștină e nuanțată printr-un stil colorat și afectat foarte asemănător cu al literaturii din decadența romană.

Dacă facem însă abstracție de formă stilistică, constatăm că reprezentantul cel mai de seamă al teologiei creștine, *Augustin*, reproduce opiniile lui Plotin, în susținerea acțiunii providențiale pe pământ [101].

Rezumatul discuției asupra providenței. Punctul de plecare al lui Plotin, e teza „armoniei universale", admisă de Stoici. Din această constatare, se deduce existența unei acțiuni vigilente — divine răspândite în lume, căci dacă toată fenomenalitatea naturii, e o rețea bine împletită și dacă nimic nu se întâmplă fără ca să nu se resimtă aiurea un efect oarecare ; și totul ordonat în vederea părților, precum și părțile sunt alcătuite ca să servească totului, atunci, această ordine indestructibilă nu poate fi rezultatul unei oarbe întâmplări, după cum nu poate fi nici efectul unei puteri creatoare ce a *încetat*. Așa cum e, lumea, cu toate vicisitudinile aparente, cu nenorocirile trecătoare și individuale, cu întreaga serie de dureri, apare însă, înaintea ochilor celui ce știe să privească mai în depărtare, și poate întrupa în mintea sa o icoană a totului, ca o operă divină, și ca o manifestație minunată a puterii unicului Bine. Pentru Plo-

100 Fiecare moment cerând un miracol, miracolul ar deveni starea ordinară a lumii, adică nu ar mai putea fi miracol ; excepția ar fi regula, și dezordinea, ordinea". J. DE MAISTRE. Op. cit. t. I, p. 24.

101 Vezi în special, cap. III : *De la providence,* din cartea citată a lui *Nourisson.*

tin, Dumnezeu nu e *demiurgul* în lupta cu îndărătnica materie, ca la Platon ; lumea nu e produsul oarbei întâmplări, ca la atomiști, precum nu e nici ieșită printr-o greșeală a Creatorului, ca la gnostici. Lumea, așa cum e, și așa cum ne pare nouă, e produsul cel mai bun, imaginea cea mai apropiată față de modelul său, Binele etern.

Din această concepție se deducea, în misticismul neoplatonic, un optimism sincer și cald ; ieșea credința, că totul în lume e un bine, că răul nu e decât un grad mai mic al binelui, că nefericirea va fi în cele din urmă de partea celui cu suflet curat, și că lumea așa cum este, este cea mai elocventă apologie a lui Dumnezeu.

În atmosfera *Enneadelor*, plutește dragostea, și acea caldă sentimentalitate a omului față de D-zeu, o notă caracteristică creștinismului, și în același timp un progres, față de politeismul antic, în care omul cu toate pasiunile lui rele tronează, sub chip de zeu, în Olimp.

Din acest punct de vedere teologia lui Plotin se poate, zice că e o preparație evanghelică.

IPOTEZE COSMOLOGICE

După ce am expus ideile generale ale lui Plotin asupra lumii, să ne oprim acum asupra câtorva păreri particulare, privitoare la două chestiuni arzătoare în timpul său, si anume : influența astrelor asupra naturii și puterea de exteriorizare a voinței cu scopul de a modifica o stare de lucruri anterioare.

Vom vorbi astfel — cu alte expresii — despre *astrologie și magie*.

Credința în aceste *științe* era veche, fiind în floare pe vremea civilizației clasice romane, totuși, dintr-o credință oarecum tradițională și rece, cum era în timpurile mai vechi, ea se transformă, pe timpul lui Plotin, într-o teză pasionantă, face fanatici [102] și stăpânește chiar

102 Pe vremea decadenței romane, astrologii chaldeeni ajunseseră la preț. Citățm pe JUVENAL.

minţile acelor oameni, care, în trecut, erau apărătorii raţiunii independente şi vrăşmaşii superstiţiilor, am numit pe filosofi ; încât opiniile lui Plotin, referitoare la aceste chestiuni, capătă o deosebită importanţă, raportându-le timpului în care au fost produse.

Astrologia. Pentru a cunoaşte de altminteri care era astrologia de pe vremea lui Plotin, ne vom servi chiar de critica ce Plotin o îndreptă în contra ei.

„Sunt oameni care socotesc că planetele, prin mişcările lor, produc, nu numai sărăcia şi bogăţia, sănătatea şi boala, şi încă şi frumuseţea şi urâciunea, şi ceva mai mult, viciile şi virtuţile. După ei, aceste astre în fiecare moment, ca şi cum ar fi îndârjite contra oamenilor, îi silesc să facă acte de care aceştia nu pot avea remuşcări, deoarece prin influenţa planetelor au fost siliţi la aceste acte. Se adaogă că dacă planetele ne fac bine sau rău, aceasta nu e din cauză că ne iubesc sau ne urăsc, ci, sunt bine sau rău dispuse faţă de noi, prin natura locurilor ce le parcurg. Ele îşi schimbă sentimentele faţă de noi, după cum sunt pe *puncturi* sau *declină* [103]. Mai mult : se pretinde că, câteva astre sunt rău-făcătoare altele sunt bine-făcătoare, şi, că, totuşi cele dintâi, ne acordă adeseori binefaceri, pe când cele de al doilea devin adesea vătămătoare [104]. Se zice că produc efecte diferite, după cum *se privesc* sau *nu se privesc*. Un astru e bun când priveşte pe acesta, şi se schimbă când priveşte pe celălalt. El priveşte în felul acesta, sau acesta, când e în acest sau acest aspect. În sfârşit, toate astrele împreună, exercită o influenţă confuză care

---

Chaldaeis sed major erit fiducia : quidquid
Dixerit astrologus, credent a fonte relatum
Ammonis, quoniam Delphis oracula cessant
(Sat. VI. v. 553 — 555)

Cons. şi MARTHA : „Les moralistes sous l'empire romain", p. 315 până la 317.

103 „Punct", aici înseamnă, „punctele cerului considerate în horoscop", „unghi oriental, unghiul pământului, unghiul occidental, unghiul meridional" (Vezi BOUILLET, n. p. 166, t. I).

104 Ceea ce ar fi contra asertiunii pesimiste, din *Satyricon*-a lui PETRONIUS : „Sic orbis vertitur, tanquam mola, semper aliquid mali fecit, ut homines aut nascantur, aut pereant", cap

se deosebește de influența proprie fiecăreia din ele, după cum mai multe lichide formează un amestec care posedă alte calități, decât fiecare din ele“ [105].

Contra acestor opinii, care se pot formula în fraza : astrele exercită o influență decisivă asupra omului fizic și moral, Plotin obiectează : Astrele putem să le concepem ca însuflețite sau ca neînsuflețite. Să admitem ipoteza că sunt neânsuflețite. În acest caz, ele nu vor putea avea decât o influență fizică asupra omului, adică îl va putea întrucâtva modifica corporal. „Dar nu aș

XXXIX. Totuși, acest autor recunoaște că „unele“ sunt stele rele, ceea ce înseamnă că altele pot fi bune : „malo astro natus est“, zice el în cap. CXXXIV, *Sat·*

105 ENN. II, c. III, 1, p. 133 — 134 (v. I, tr. gr.) și t. I, p. 165 — 167 (tr. fr.). Credința în astre bune și rele clar expusă de Plotin — o găsim de altminteri și la câțiva literați romani. Astfel OVIDIU : Eleg. VIII, c. I :

Stella tibi oppositi nocuit contraria Martis :
Mars abiit ; signo nunc Venus apta suo.
Prost ut adveniens, en adspice : dives amator
Te cupid et curae uqit tibi desit habet.

De asemeni în PERS sat. V se adresează astfel pedagogului său. Cornututs : „Nu te teme, ambele noastare existențe, unite printr-o armonie constantă suferă influența aceleași constelații. Oare la cele două egale brațe ale Balanței, Parca care iubește adevărul, a prins ea, destinele noastre comune ? Ora prielnică simpatiilor credincioase a legat oare sufletele noastre la îndoitul semn al Gemenilor. Oare bunătatea lui Jupiter depărtează de noi influența omorâtoare a lui Saturn ? Nu știu : dar desigur, că același astru, oricare ar fi, îndreptează viața mea pentru tine“. .Trad fr. Despois, 265 — 266).

JUVENAL citează puterea astrelor cu ocazia unui celebru vers pornografic... „Nam si tibi sidera cessant“ etc. (Sat. IX, v. 33).

Credințele astrologice se continuă apoi, în tot decursul evului-mediu. Astfel citim în DANTE, *Divina Comedie :* „Vois comme de la se detache le cercle oblique (zodiacul) portant les planetes pour satisfaire au monde qui les appelle.

Si leur route a etait pas oblique, plus d'une influence dans le ciel serait vaire et là-bas presque toute puissance serait morte.

Et si elle s'eloignait plus ou moins de la ligne droite,il s' ensuivrait. et en haut et en bas, une interruption dans l'ordre du monde...“. (Trad. A. Brizeux. 487).

putea înțelege, continuă el, cum ele ar fi capabile să facă pe unii savanți, pe alții ignoranți, pe aceștia gramatici, și pe ceilalți oratori, pe unii muzicanți sau dibaci în diverse arte ; cum ar exercita o acțiune care n-are nici un raport cu constituția corpurilor ?... [106].

Dacă admitem cazul, că ar fi însuflețite, atunci ele ar trebui să fie supuse condițiilor logice, ca orice suflet. În acest caz, ele nu ne pot voi răul, căci n-au un *motiv logic* de a ne fi vrăjmașe, și n-au nici una din inferioritățile firii noastre pământești, implicit deci nu pot avea o invidie față de noi [107].

Însă, un astrolog, ar putea susține că efectul corpurilor cerești, fără a fi fizice, pot fi involuntare ; și după cum un astru e, în *aspectul* çutare sau cutare (adică pe un punct al zodiacului), poate fi atunci într-o inclinație vătămătoare și din contra poate fi cu o înclinație, bună, dacă își schimbă locul său din „casa cerului". Dar acest lucru este inconceptibil : ce are de a face, zice Plotin, situația topografică a unui astru cu influențele ce el le poate imprima existențelor pământești ? [108]

Și apoi același astru e în diverse poziții, după diversele proiecțiuni din care e privit ; în acest caz deci, el are să fie rău, față de un astru și față de un alt astru bun, deși se găsește în aceeași poziție față de el însuși, dar în diverse poziții comparativ cu celelalte [109].

În rezumat deci, putem afirma, că influența astrelor, asupra omului din punct de vedere moral, este combătută de către Plotin, totuși el admite un oarecare paralelism între astre și *viața fizică* a omului. Poziția sa con-

---

106 ENN. II, c. III, 2, p. 131 (vol. I, t. gr.) și t. I, p. 168 (tr. fr).

107 Ibidem.

108 „Cum poți să crezi că această sau acestă planetă, suferă pe rând bucurie când e *pe un punct*, tristețe sau [illegible], când declină, mânie când o alta se ridică, apoi bunăvoința când ceastalaltă declină ?" ENN. II, c, III, 3. 135, vol. I, (t. gr.) și t. I. p. 169 (tr. fr.)

109 ENN. II, c. III, 3, p. 135, vol. I, (t. gr.) și t. I, p. 169 (tr. fr.).

cordă, dealtfel, perfect cu sistemul său cosmic, căci întreaga natură, după el, e o rețea de evenimente în care fiecare parte stă în armonie cu totul. Și el merge cu această analogie până a împrumuta și figura literară a stoicilor, că universul e „o ființă universală“ [110].

Dacă însă conceptul „ordinii universale“, cere un raport între astre și viața pământească, același concept, elimină ipoteza că ele, fiind în poziții diferite pot avea diverse influențe, căci atunci ordinea naturii ar fi înlocuită cu o haotică amestecătură de forțe oarbe dezlănțuite [111].

Acum, pentru că astrele stau în raport cu evenimentele fizice ale naturii, în virtutea înlănțuirii și determinismului universal, urmează că ele pot servi de orientare în previziunea viitorului ca niște simptome concomintente ale evenimentelor pământești. „Trebuie a admite că astrele seamănă cu niște *litere* care ar fi scrise în tot momentul pe cer sau care după ce au fost scrise, ar fi fără încetare în mișacare, astfel că deși împlinind o altă funcție în univers, ar avea totuși o *semnificație*. Acesta e ca și cum, într-o ființă însuflețită printr-un principiu unic, se poate judeca o parte printr-o altă parte : considerând, de exemplu, ochii sau vreun alt organ al unui individ, se cunoaște care e caracterul său, la ce pericole e expus, cum poate scăpa“ [112].

Din fragmentele documentare scoase din *Enneade*, se desprind, după cum vedem, destul de clar și de sistematic opiniile lui Plotin asupra astrologiei și modalitatea, cu totul *pozitivă*, prin care el explică previziunea evenimentelor naturii.

E interesant să cunoaștem acum, care au fost izvoarele filosofice utilizate de Plotin în formularea ipotezei și criticii sale. Aceste izvoare — cel puțin acelea care au

---

110 „Toate aceste planete se silesc pentru a forma *Totul*, ele sunt într-un raport folositor Totului, după cum organele unui animal sunt făcute pentru totul care îl constitue... etc“. ENN. II, c. III, 5, p. 137, vol. I (t. gr.) și t. I, 172—173 (tr. fr.).

111 ENN. II, c. III, 6, p. 138, (t. grec) și t. I, 174 (tr. fr.).

112 ENN. II, c. III, 7, p. 139, (t. grec) și t. I, 175 (tr. fr.).

formulat miezul opiniilor sale — au fost stoicismul și Kabbala.

De la Stoici, întemeietorul neoplatonismului, a luat teza „armoniei universale" și a înlănțuirii precise dintre toate evenimentele ce compun universul, teză implicată dealtfel în orice explicare mecanică a lumii [113]. Iar de la kabbaliști, Plotin a împrumutat ipoteza că astrele sunt ca niște *litere scrise pe cer,* care pot, sub această condiție, să orienteze pe om în cunoașterea viitorului, după cum un medic poate ști mai dinainte care vor fi fazele prin care va trece o boală, cunoscând în prezent câteva simptome corporale premergătoare sigure ale altor întâmplări [114].

Plotin utilizează însă, aceste izvoare în folosul unei teorii originale. Astfel, pentru Kabbalistică, astrele pot prevedea viitorul, ca niște „litere scrise pe cer" *căci ascund sub ele o realitate transcendentă* [115]. Astrele, astfel, sunt *un simbol mistic* al unui adevăr fundamental ascuns și dibăcia înțeleptului stă în a găsi sub aceste simboluri, acel fundament de realitate transcendentă. Misticismul acesta kabbalistic nu e admis de „misticul" Plotin, deoarece pentru el după cum am văzut, prin astre se poate prevedea viitorul, numai din cauză că toate lucrurile depind și se leagă reciproc în univers. Explicarea lui Plotin, deci, se apropie de pozitivism, în deosebire de interpretarea kabbaliștilor, esențialmente mistică.

---

113 Vezi în acest studiu analizată această dogmă stoică: V. CICERO, *De nat. Deor.:* Cart. II, 7; II, 39—47, etc.

114 Iată trad. din *Kabbala:* „În toată întinderea cerului, a cărui circumferință înconjoară lumea, sunt *figuri,* semne prin mijlocul cărora putem de coperi secretele și misterele cele mai profunde. Aceste figuri sunt formate de către constelații și stele, care sunt pentru înțelept, subiect de contemplare, și un izvor de misterioase plăceri". Un om „n-are decât să se scoale dis' de dimineață și să privească cu atenție spre răsărit, va vedea ca niște *litere* care se mișcă pe cer..." FRANCK: *La Kabbale p. 164.* Acest autor însoțește traducerea de mai sus, cu comentariul: „C'est aussi comme une conséquence de leur système général de métaphysique, ou, s'il nous est permis de nous servir ici du langage philosophique de nos jours c'est en vertu d'un jugement a priori que les Kabbalistes ont admis la physiognomoniuqe, dont le nom était, du reste, déjà connu dans le siècle de Socrate", 16, 165.

115 FRANCK, op. cit., p. 164.

Oricum ar fi, în evoluția ideilor astrologice, figura lui Plotin e interesantă, iată de ce un studiu istoric asupra neoplatonismului nu putea să ignoreze documentele astrologice din *Enneade* [116].

Magia. Înainte de orice altă dezvoltare, bazată pe texte, a criticii ce Plotin o face credințelor magice, putem formula pe scurt poziția sa în această problemă. Ea e aceeași cu cea ținută față de astrologie : în loc să nege realitatea fenomenelor magice, le consideră ca perfect adevărate, dar le dă o interpretare pozitivă. Plotin admite, că un om, prin ajutorul unei tehnici și unei educații primite în acest sens, poate să influențeze viața altuia în bine sau în rău [117]. Cum

---

116 E interesant să se pună în comparație, ipotezele lui Plotin asupra astrologiei cu ideile profesate de unul din satiricii cei mai de talent ai antichității, cu LUCIAN DIN SAMOSTA. În tratatul său *Despre Astrologie* (a cărui autenticitate însă e de unii contestată) socotește că astrologia este o știință folositoare prin aceea că poate să dea omului o oarecare reintrare în viitor. Și aceasta, nu din cauză că astrele au voința de a schimba lucrurile pământești, ci pentru că involuntar mișcările lor imense ne influențează. (P. 524 din tr. fr. Talbot).

Lucian susține, în acest loc, că părinții astrologiei au fost Etiopienii și *Orfeu* a adus cel dintâi la Greci aceste credințe (10, p. 520 id.).

În *Dialogul morților* c. 11 (p. 136 din tr. cit.) nu pomenește decât pe Chaldeeni ca poporul părinte al prezicerilor astrologice.

Oricum ar fi însă, un studiu mai aprofundat al astrologiei nu s-ar putea face decât printr-o cunoaștere precisă a vieții intelectuale chaldeene, de la care kabbaliștii, și după ei, Plotin, s-au orientat în această chestiune. Din puținele date istorice pozitive ce avem (Diodor din Sicilia, Sextus Empiricus, Biblia) știm că casa sacerdotală la Chaldeeni avea tocmai misiunea de a prezice, bazându-se pe constelații, și în general masele populare din Chaldeea aveau cultul astrelor. Ceea ce e interesant de știut, e faptul, că Chaldeenii susțineau influența astrelor pornind de la teza armoniei universale, ca și Plotin. Firește că aici e o simplă coincidență istorico-intelectuală. Cons. art. lui FRANK : (Syst. des Chaldéens) în *Dict. des sc. philos.* (260) și MASPERO : *Histoires des peuples de Orient*, p. 141—142.

117 „Se poate astfel, în urma farmecelor, să se producă boli, moartea chiar, și în general toate afecțiunile relative la corp. Orice parte a universului este supusă a suferi o schimbare cauzată în ea de o altă parte"... etc. ENN. IV, c. IV, 43, p. 97 (t. grec) și t. II, 401 (tr. fr.). Și mai departe puțin : „Orice ființă care are vreo relațiune cu o alta poate fi fermecată de aceasta"...

s-ar putea explica aceste curioase raporturi? Plotin învie vechea teorie a lui Heraclit, (dezvoltată sub o altă formă de evoluționismul lui Spencer) că, lumea e rezultatul antagonismului celor două principii superioare: Iubirea și Ura. Prin ură, părțile se despart de tot, pentru ca apoi, prin Iubire, să se închege alte forme noi, și totul să trăiască prin moartea părților ce-l compun. În virtutea acestor puteri absolute și unice ale devenirii materiale, omul expert, în arta magică, conchide Plotin, unește lucrurile, care prin natura lor, se *iubesc* și pune în conflict acele lucruri, care prin natura lor, *se urăsc*. Și din aceste conflicte naturale, față de care magicianul nu e decât un spectator și nu un inventator, ies acele curioase influențe ale unui om asupra altuia [118].

Când un om suferă influența altuia, el e orbit de puterea aceluia, în așa fel, încât întreaga coloratură a sufletului său, tulburarea și lupta ideilor deopotrivă, care ea singură face viața intelectuală, încetează și fără de voie, simte că e purtat de celălalt. Cine a simțit acea seninătate și uitare de sine caracteristică extazului estetic, știe ce ar putea să însemne dulcea adormire a sufletului care constituie farmecul. „Nimeni nu se miră de această magie a muzicii, și totuși muzicanții farmecă și inspiră dragoste fără să gândească...“ „Când un om e atras (hipnotizat) de un șarpe, nu înțelege, nu simte acțiunea ce acela o exercită asupra sa“... [119].

Oricare ar fi însă caracteristica psihică a farmecului, e cert că acțiunea lui există, și se poate explica după Plotin,

---

118 „Dar cum vom putea explica vrăjile prin magie? Prin simpatia pe care lucrurile le au unele față de altele, acordul celor care sunt asemănătoare, prin lupta celor care sunt contrarii prin varietatea puterilor din diversele ființe care contribuiesc ca să formeze un singur animal... *Magia veritabilă, e Iubirea care domnește în univers împreună cu contrariul său, Ura.* Primul magician, acela pe care oamenii îl consultă pentru a lucra prin mijlocul filtrelor și vrăjilor, e Iubirea: căci din amorul firesc pe care lucrurile îl au unele față de altele, din puterea naturală ce o au de a se face iubite unele de altele, decurge efectualitatea artei de a inspira amorul (de a face de dragoste) întrebuințând farmece“ și sqq. ENN. IV, 40, p. 95 (II t. grec și t. II. 397 (tr.).

119 ENN. IV, c. IV, 40, p. 95 (II) și t. II, 398 (tr.).

într-un mod *natural*, prin înseși legile și principiile care conduc universul material în întregime.

Dar, o fecundă rezervă trebuie să facem la această regulă și anume că influențele magice reale și fatale pentru lumea fizică, sunt vane atunci când omul voiește să nu le simtă, atunci când el a ajuns la acel grad înalt al evoluției omenești, în care el însuși e o cauză inițială sau un obstacol al evenimentelor din lumea fizică. Înțeleptul e liber în adâncul sufletului său ; prin libertate, devine un factor integrant, o personalitate și individualitate în adevăratul sens al cuvântului și atunci influențele externe nu pot să tulbure vigoarea și sănătatea firii sale lăuntrice. El voiește și voind, încetează să fie o frunză purtată de adierea oricărui vânt, devine om în cel mai nobil sens al cuvântului. Pentru a ajunge însă ca omul să voiască liber trebuie să fi călcat în el, pornirile joase ale firii lui materiale, căci disprețul lumii materiale și externe, e chezășia cea mai puternică a învingerii acestei lumi, care nu stăpânește decât pe cel care voiește a fi stăpânit [120].

Ca încheiere putem afirma, că rolul lui Plotin în sentimentala și populara chestiune a magiei, e acela al unui adevărat filosof, care fără să nege faptele, susținute dealtfel, de o întreagă civilizație antică[121], le interpretă într-un

120 Vezi mai departe cap. *moralei*. cf. ENN. IV, c, IV, 43 : „Cum ar putea înțeleptul să scape acțiunii vrăjilor și filtrelor întrebuințate de mgie ? Sufletul scapă într-un mod complet : rațiunea sa este impasibilă și nu poate fi adusă să-și schimbe opinia. Înțeleptul nu poate suferi decât prin partea nerațională ce o primește din univers..." (v. II t. grec. p. 97 și t. II, 401 tr.). Vezi și mai dep. ac. ENN., ac. carte, 44 (t. II, p. 98 t. grec. și t. II, 403 tr.).

121 Și pentru magie, se pare că leagănul primitiv, a fost tot Chaldeea, cf. MASPERO : „L'Incantation avait pour compléments nécessaires les talismans de divesses aspèces bandes d'étoffe attachées au meubles et aux vêtements, fétiches, de bois, de pierre ou de terre cuite, statuettes de monstres et de génies"... etc. „Le sorcier Chaldéen... vendait des poisons, envoûtait, déchaînait par ses imprécations les esprits de l'abîme"... „Toute malade était réputé ensorcelé..." *Op. cit.*, p. 143—144. Credința în magie — o găsim și la Greci și Romani.

mod *pozitivist* și găsește astfel un fond de adevăr în erorile unei credințe populare exagerate.

Plotin, astfel, poartă în el defectele timpului său de decadență, dar personalitatea sa — ca o revoltă față de mediu — e filosofică și temperamentul său denotă pe un adevărat gânditor. Aceasta reiese și mai bine din analiza opiniilor sale referitoare la astrologie și magie, mai ales dacă considerăm că pe vremea sa aceste credințe erau în floare și cuprinsese în mrejele lor chiar și pe firești vrăjmași ai superstiției, pe filosofi. Se poate ca răspândirea creștinismului, să fie dealtfel o cauză explicativă a acestui curent, deoarece această nouă religie, populară în formele ei externe, a trebuit indirect, dacă nu fățiș, să încurajeze credințele mitice, întrucât chiar apostolatul lui Christ se caracterizează prin *minuni* [122].

Poziția filosofică ce Plotin o ține față de aceste probleme, probează încă o dată că deși e ultimul filosof în timp, nu e însă ultimul ca valoare personală, el servind cauza rațiunii independente, apărând liberul-examen, și combătând ignoranța superstițioasă, tot cu aceeași convingere, cu care au luptat adevărații și marii filosofi, de la Xenofon și până la Plutarch din Cheronea...

Dacă mai târziu neoplatonismul devine o biserică a magiei și adepții lui, preoții ei, de aceasta nu trebuie făcut vinovat fondatorul teoriei, căci el a combătut — printr-o profetică viziune — erorile de mai târziu ale discipolilor săi.

---

122 Aceasta este un fapt cert, care trebuie să fie admis, chiar dacă nu am crede părerea lui *Jules Sourrp*: în *(Jésus et la religion d'Israël)*: „Isus a fost unul din cei mai puternici tlarmatu gi care au apărut în lume. Morala sa aparținea timpului și țării sale, miracolele sunt ale lui" și m. dep. p. 44--45--46.

CARTEA A IV-A

ANTROPOLOGIA

În acest capitol vom studia ipotezele lui Plotin, asupra omului moral sau psihic, considerat în el însuși, indiferit de rolul pe care îl joacă sufletul ca ipostază generală în univers. Aici, în această *psihologie metafizică*, își vor găsi locul problemele *nemuririi și metempsihozei.*

NEMURIREA

Chestiunea vieții eterne a sufletului, e una din cele mai profunde și mai emoționante pe care omul, în orice stadiu de civilizație, a pus-o ca un scop al meditațiilor sale. Ea se leagă cu atât de multe și profunde sentimente încât credința în nemurirea sufletului e o problemă rezultată din un fond antropologic comun, căci în orice timp și în orice condiție s-ar găsi un om, el trebuie să încerce a pătrunde misterul vieții de apoi. Credințe și religii, filosofii și superstiții, sunt atâtea forme variate care exprimă însă o aceeași judecată fundamentală : sufletul e etern [1].

---

1 De la credința naivă a sălbaticului care îngroapă alături cu mortul, obiectele și persoanele de care el s-a servit sau iubit în viață, socotind că vor avea nevoie de ele și în cer, până la concepția sufletelor eterice și pur spirituale a lui Augustin sau Porfir : de la superstiția creștinului — care contra spiritului religiei lui — aduce ofrande alimentare mortului, până la credința unui spirit modern, sunt diferențe ce se explică prin cultură și educație deosebită, în fond e aceeași credință manifestată sub forme deosebite.

Importanța acestei credințe e de altminteri pe deplin justificată.

Gândul că sufletul tău, în care ai resimțit revolta pasiunilor și în care ai prins înțelesul lumii, va fi pierit împreună cu tine în ultima clipă a mișcării corpului, e prea cutremurător și face durerea morții mai puternică decât orice resemnare și consolare logică.

Apoi, câte dureri nu lovesc adeseori pe omul nevinovat, pe copilul blând, pe ființele drepte și curate, toți acești nedreptățiți de aici e imposibil să nu găsească fericirea dincolo. Viața viitoare se impune acestora mai întâi, și de la ei, la toți oamenii, ca ceva necesar, ca un complement firesc al imperfecției vieții pământești, ca o mângâiere a nedreptățiților din această lume.

Să adăugăm la aceste impulsuri oarecum instinctive, sentimentul demnității de om, deoarece nu se poate admite înjosirea acelei lumini interne a sufletului până a se confunda cu bruma materie moartă în vecii-veacilor.

Înțelegem, astfel, de ce credința în nemurirea sufletului e una din dogmele metafizice cele mai populare, cele mai universale și cele mai trainice din univers.

Filosofiei însă îi revine meritul — marele merit — de a fi întemeiat, printr-o dialectică îngrijită, această dogmă populară, înlocuind credința naivă și nereflectată a omului, care crede fără să cerceteze, și speră condus de un sentiment moștenit din strămoși, prin credință filosofică în eternitatea sufletului, bazată pe argumente și analogii, pe observații și inducții.

Iar filosoful, cel dintâi, care a utilizat dialectica în sprijinul acestei dogme e *Platon*. El e primul și ultimul spiritualist — ca originalitate — ce a apărut în lume, căci înainte nu găsim decât schițări și slabe argumentări în sprijinul sufletului independent și etern, iar toți cei care au venit după el, au dezvoltat sau au imitat ipotezele metafizice ale ilustrului filosof, grec.

Plotin se bazează pe Platon în ipotezele sale asupra acestei probleme. Acest lucru, împreună cu firească atracție ce o simțim față de frumusețea lui *Fedon*, ne face să analizăm repede teoria marelui Academician.

Argumentarea asupra „nemuririi", ia la Platon, două aspecte : 1) se demonstrează că sufletul, în intimitatea și prin natura operațiilor sale, e cu totul deosebit de corp (aceasta ar fi o metodă indirectă) și 2) că sufletul așa cum e, e nemuritor (metodă directă-categorică) [2].

a) sufletul e deosebit de corp, deoarece :

I. Intreaga reflecție filosofică constă în purificarea spiritului de orice contact cu lumea materială [3].

II. Adevărul nu se poate afla decât printr-un dispreț al lumii sensibile [4].

III. Din punct de vedere moral, poftele și tot răul vin din partea trupului [5].

IV. Sufletul nu e un rezultat al corpului, ca o armonie, căci a existat și înainte de corp, și armonia nu poate exista fără instrument [6].

b) Sufletul trebuie să fie etern, deoarece :

I. Legea contrariilor cere ca după moarte, să fie și viață, după cum după viață a urmat moartea [7].

II. Aprioritatea adevărurilor absolute probează că sufletul a avut o viață anterioară, (teoria reminiscenței), și deci cum au fost *înainte* de corp, pot fi și *după* moartea corpului [8].

III. Nu poate pieri decât ceea ce e compus, dezmembrându-și părțile, însă sufletul e absolut simplu, deci e nemuritor [9].

IV. El e de origine divină, conduce corpul și nu poate muri dacă lucrul organizat de el moare [10].

2 Aceeași formă metodică va fi întrebuințată de Plotin și mai târziu, de Augustin. V. mai dep.

3 „Îți pare deci în general că obiectul real al unui filosof nu e de a îngriji corpul, ci din contra, de a se despărți cât e posibil și de a se ocupa într-un mod unic de suflet ? — Firește" etc. *Fed. trad. V. Cousin, t. I, p. 126.*

4 *Fed. I, 264 — 265.*

5 *Fed.* I, 267

6 Fed. I, 308 — 309 Aici, Plotin face aluzie la ipoteza pythagoreică că sufletul e o armonie a corpului.

7 *Fed. I, 275 — 278 — 280.*

8 *Fed. I. 289*

9 *Fed. I. 293,*

10 *Fed I. 296 — 297*

Reiese din această argumentare, bine dezvoltată, că sufletul e etern adică a trăit *înainte* de corpul actual și va trăi, *după* corpul actual [11].

Ca un corolar, apoi, avem teoria morală că sufletul întrupat, e într-o condiție inferioară a existenței lui, și ca atare această condiție este temporară și accidentală.

Cunoscând acum teoria lui Platon, suntem destul de pregătiți să putem înțelege și judeca în adevărata ei valoare, teoria lui Plotin, care e o continuare a celei dintâi.

Astfel și la Plotin găsim argumentarea dublată în 1) diferențierea sufletului de corp și 2) în categorica probă că sufletul trebuie să fie nemuritor.

a) Cum s-ar putea demonstra că sufletul în natura sa e deosebit de corp ? Plotin, înainte de a da un răspuns la această întrebare, arată care poate fi raportul dintre trup și suflet.

Știm că Plotin, animist convins, admite că sufletul formează și conduce corpul, dar aceasta nu a rezolvat însăși modalitatea raportului real dintre aceste două naturi, putând să fii spiritualist și să concepi raportul dintre suflet și corp, fie, de exemplu, prin „influxul fizic" al lui Euler, fie, de exemplu, prin „prestabilita armonie" a lui Leibniz.

Să analizăm deci, conduși de Plotin, *felul* acestui raport :

Întâi. — Să ne închipuim că sufletul ar fi localizat în corp adică așezat în spațiul corpului. Contra acestei concepții, Plotin aduce următoarea critică : „Nu trebuie a admite, nici că o parte a sufletului, nici că sufletul în întregime, este în corp ca într-un loc, *en topo*. Într-adevăr, locul e capabil a conține ceva și a conține un corp, însă acolo unde fiecare lucru este împărțit, e imposibil

---

11 Inspirat de această poetică și ideală ipoteză metafizică CRISPUS SALLUSTIUS, scrie : „Tot ce s-a născut trebuie să piară, tot ceea ce a crescut să decline, dar sufletul necoruptibil, etern, stăpân al genului omenesc, face totul, stăpânește totul și nu cunoaște stăpân *agit atque habet cuncta, neque ipse habetur*". *Bellum Jugurthinum, II, cf. id. I,*

ca totul să fie în fiecare parte ; dar sufletul nu e corp, și el mai mult conține corpul decât e conținut de acesta“ [12].

Comentând acest fragment, vedem, că nu se poate admite localizarea reală a sufletului, tocmai pentru că corpul e compus și divizat ; fiecare parte a lui conține însă *întreaga* virtualitate a sufletului. Aceasta arată că paralel cu divizibilitatea cantitativă, în spațiu, a corpului, avem absoluta nedivizibilitate calitativă și cantitativă a spiritului. Ambele naturi nu pot fi deci suprapuse sau sintetizate sub forma comună a spațiului [13].

Al doilea. — Putem oare să concepem raportul dintre suflet și corp, ca și cum cel dintâi ar fi ca întrun vas ? Nu, deoarece atunci corpul — în comparație cu *vasul* — ar rămâne neînsufleţit, neputându-se amesteca substanța sa cu conținutul [14], după cum nici un vas nu-și fuzionează natura sa intimă cu substanța ce o poartă în el. Tot astfel, nu se poate admite ipoteza stoică, că sufletul se transmite printr-un contact reciproc, căci „atunci ceea ce el va comunica acestui vas, va fi ca ceva pierdut de el“ [15], pe când în realitate sufletul nu poate fi coruptibil, nici pieritor.

Al treilea. — Plotin combate și ipoteza lui Aristotel, după care sufletul e o funcție, „prima entelehie a unui corp de viață“ și ca atare deci o esență, un principiu vital al unui singur și același corp [16].

---

12 ENN. IV, c. III, 20, p. 32 (v,t, grec) și t. II, 303 (tr. fr.).

13 Argumentul acesta — ca și altele câteva ce vor veni — e o condensare a ideilor profesate de AMMONIUS SACCAS, după cum probează aceasta, fragmentul păstrat de *Nemesius (în* „Despre natura omului“, trad. fr, I. B. Thibault), reprodus de *Bouillet* în t.p. XCIV, XCV sqq. — Opiniile lui Ammonius prin Plotin au trecut la AUGUSTIN și primul argument citat mai sus îl găsim aproape identic la teologul creștin (eVzi : *Epistola CL XVI Hieronymo, c. II, ap.* Nourison, I, 179).

14 ENN. IV, c. III, 20 : „(Sufletul) nu e ca într-un vas, căci în acest caz corpul ar fi neînsufleţit...“ (p. 32 v, II grec și t. II, 303 tr.).

15 Ibid.

16 Este indiferent pentru discuția de aici, dacă entelehia e înțeleasă ca un rezultat, sau un efect al corpului, ceea ce ar fi o interpretare materialistă dată lui Aristotel. Destul că entelehia, fie cauză, fie efect, al corpului, este o existență nedespărțită de același corp.

Plotin combate, în ordine, toate nuanțele variate ale concepției peripatetice.

a) „Sufletul nu va fi în corp ca (o calitate) într-un subiect, căci arbitrul unui subiect e o simplă afecție, ca culoarea, figura, însă sufletul este separabil de corp [17].

b) „(Sufletul) nu poate fi în corp ca *parte* în *tot*, căci sufletul nu e o parte a corpului. Se va zice că e o parte a întregului cu viață ? Va rămâne totuși să se determine cum e în tot, căci nu poate fi, după cum vinul este într-o amforă, sau, după cum un vas este într-altul...“ [18].

c) „Nu va putea fi corp ca *totul* în *părți* ; ar fi ridicol să numești sufletul un tot și corpul, părțile acestui tot“.

d) „Nu poate fi în corp, nici ca *forma* în *materie*, căci forma cuprinsă în materie nu poate fi despărțită. Trebuie, dealtfel, ca materia să existe înainte ca forma să vină să se adaoge ; însă tocmai sufletul produce forma în materie ; el e deci ceva deosebit. Se va răspunde, poate, că sufletul nu e forma închisă în materie, că e o formă ce se poate despărți. Ar rămâne atunci să se explice cum e această formă în corp, pentru că sufletul este despărțit de corp“ [19].

Această obiecție lovea în chiar fundamentul psihologiei lui Aristotel, după care sufletul e o formă a unui

---

17 ENN. IV, cart. III, 20, p. 32 v. II (grec) și t. II 304 (tr. fr.). La drept vorbind însă, această combatere nu atinge pe ARISTOTEL care afirmase precis că sufletul nu poate fi o calitate, ci o substanță esențială. „Se înțelege prin substanță sau esență, ceea ce e o cauză intrinsecă a existenței, în ființele care nu sunt făcute a fi vreodată atribuite unui oarecare subiect. Astfel se zice despre suflet că e substanța, sau esența, lucrului însuflețit“. *(Metaf.* c. V cap. VIII, 2, t. II, p. 131 din tr. B.S.H.). Argumentul lui Plotin, îndreptat contra lui Aristotel, îl găsim reprodus și de AUGUSTIN : *De Immortalitate Animae* (I, 10) în Nourisson *op. cit.* I, 175.

18 ENN. Ibid.

19 ENN. IV. c. III, 20, p. 33 (v. II grec) și t. II, 304 (tr. fr.).

același corp, care piere, precum s-a și născut, odată cu acel compus material cu care a fost unit [20].

Plotin reia combaterea și într-alte părți, și totdeauna cu multă convingere, atacă „entelehia" peripatetică, întrebuințând și argumentarea ad absurdum : Dacă sufletul ar fi *forma* unui același corp, atunci ar rezulta că atunci când tai sau mutilezi o parte a corpului, tai și divizi ceva din sufletul însuși. Dacă sufletul, ar fi o „entelehie" ar mai rezulta că în somn, sufletul nu iese din corp, „astfel că somnul ar rămâne cu totul neexplicat".

Dacă sufletul ar fi o formă, atunci „n-ar fi posibilă lupta dintre rațiune și pasiune", căci sufletul, ca o funcție a corpului, nu ar putea să se revolte contra poruirilor acestuia.

În sfârșit, dacă sufletul ar fi entelehia corpului, cum ne explicăm variabilitatea și necesitatea sentimentelor și opiniilor ce se perindă în cursul vieții intelectuale a unui om ? [21]

Analiza psihologică demonstrează, de altminteri, temeinic că sufletul nu e funcție corporală, deoarece noi percepem viața noastră intelectuală, ca ceva cu totul deosebit de natura corporală. Și luând pe rând fiecare din facultățile sufletești, putem constata aceasta : Astfel *sufletul senzitiv,* care conservă imaginile intuitive ale lumii externe, nu ar putea fi o entelehie, căci noi percepem aceste imagini sub o altă formă, într-o altă lumină și ca ceva esențialmente deosebit, de înseși obiectele reale.

De asemeni, *sufletul vegetativ,* (acela care întreține viața organică) nu poate fi o entelehie nedespărțită de corpul său, deoarece același suflet e și în sămânța sau în embrion, ca și în planta sau animalul ajuns la deplina lui dezvoltare ; exemplu animalelor care se metamorfozează face evidentă această imposibilitate" [22].

---

20 Definiția sufletului, după Aristotel, la care face aluzie Plotin, e : *Pschi estin entelehia i proti somatos fisicu dinamizoiu chontos tiuton de o an i organikon.*

21 ENN, IV, c. VII, 8, (p. 134 ; II grec) și t. II, 463 (tr.).

22 ENN. IV, c. VII, 8, p. 134, II (grec) și t. II, 463 (tr.). Analiza aceasta s-ar putea continua și pentru celelalte facultăți sufletești superioare, dar ea ar fi de prisos ; căci dacă părțile in-

Din documentata analiză a criticii ce Plotin aduce ipotezelor lui Aristotel, putem să ne dăm seamă de diametrala opusă concepție filosofică a neoplatonismului, față de peripatetism, și în același timp, putem aprecia valoarea lui Plotin ca spirit critic.

Al patrulea. — Plotin întoarce combaterile sale și contra pythagoreicilor. După aceștia, „Sufletul e un număr care se mișcă prin sine însuși", cum afirmă neopytagoricianul *Xenocrat*, sau „sufletul e o armonie a corpului", definiție care se pare că e datorată lui *Filolaus* [23].

Plotin dezvoltă, astfel, ultima definiție: „Deoarece sufletul nu e corporal, trebuie a determina natura sa proprie. Să admitem oare că e ceva deosebit de corp, dar dependent totuși de el, *o armonie*, spre exemplu? Pythagora... a crezut că armonia corpului ar fi ceva asemănător cu armonia unei lyre" [24]. Contra acestei credințe, Plotin constată faptul că „sufletul stăpânește corpul", ceea ce arată că e altceva, decât un simplu răsunet, un rezultat și efect al corpului.

Apoi dacă se compară, sau mai bine se identifică, sufletul cu armonia muzicală, rezultată din mișcările instrumentului, atunci unde e adevăratul autor, care a pus în mișcare coardele vibrătoare ale trupului nostru, mort

---

ferioare ale sufletului (nuanța *senzitivă și vegetativă)* nu sunt funcțiuni, entelehii, corporale, atunci — firește —, și cu mai mult cuvânt, rațiunea sau inteligența nu poate fi un efect, sau o entelehie a corpului.

23 Cons. *A. Chaignet*: „*Pythagore* et la philosophie pythagoricienne", t. II, p. 177—178. Ultima definiție, atribuită lui Filolaus, este cea mai cunoscută; ea este criticată de PLATON în *Fedon* și asupra ei revine Plotin.

24 ENN. IV, c. VII, 8, p. 133 vol. II (grec) și t. II, 460 (tr.). Deși Plotin citează în text chiar, pe Pythagora, totuși BOUILLET (în n. p. citate) afirmă că ipoteza „armoniei", era susținută de medicii Hippocrat și Galian, și de filosofii Dicearch și Aristoxene. Plotin, citând în text pe Phythagora, se vede că combate însăși vechea și autentica ipoteză, iar nu reproducerile ulterioare datorate discipolilor.

fără de el, și care e artistul care produce în noi armonia sufletului ? [25].

Prin urmare, dacă admitem această ipoteză, atunci sufletul, pe care îl credeam mai înainte o forță creatoare, are nevoie, el însuși, de un autor sau mai bine de un motor, de o cauză motrice.

Al cincilea. — Dacă sufletul ar fi corporal, cum susțin materialiștii, atunci cum ne-am putea explica, că partea cea mai mică a sufletului, conține întreaga putere a totului ? Nu ne putem închipui că unei părți a sufletului i-ar lipsi una din proprietățile caracteristice ale sufletului total : de a voi, sau de a simți, de exemplu, căci în acest caz, acea parte a sufletului, nu ar mai fi suflet ; pe când din contra, partea corpului e diferită (cantitativ și calitativ) de *întregul*, din care face tocmai o parte. Această esențială deosebire dintre spirit și corp, arată că ambele naturi sunt ireductibile una la alta ; și că, pe când la una, *întinderea* și *spațiul* sunt un element esențial, pe care se bazează însăși calitatea, la cealaltă, întinderea e ceva cu totul secundar și *calitatea* ei nu stă în nici un raport cu *cantitatea* de la bază [26].

Al șaselea. — Plotin utilizează un alt argument, care ar putea să formeze — prin adâncimea lui psihologică — un titlu de glorie pentru filosoful ce l-a întrebuințat.

El pleacă de la această constatare axiomatică în metafizică : că lumea materială e compusă din fragmente așezate în spațiu și mișcate în timp, pe când perceperea unui obiect e o operație unitară, care nu ține seamă de întreruperile materiei sau de evoluția ei în timp, deci perceperea e cu totul deosebită de lumea din afară.

Prin urmare, perceperea trebuie să se bazeze pe un fundament absolut unitar, și *esențialmente sintetic*, care — având aceste calități — nu poate fi corporal. Perceperea lumii externe probează, astfel, că natura reală a sufletului, e cu totul deosebită de natura corporală [27].

---

25 ENN. idem. p. 133—134 (t. grec) și 462 (tr.).

26 Cf. ENN. IV, c. VII, 5, p. 125, vol. II (tr. gr.) și t. II 444 (tr. fr.).

27 Cf. ENN. VI, c. VII, 5, p. 126, vol. II (tr. gr.) și t. II, 445—446, (tr. fr.).

Al șaptelea. — Ideile cele mai înalte, acelea care zeifică pe om, sunt lipsite cu totul de vreo notă extensivă, de spațiu. Cine ar putea măsura justiția, virtutea, frumusețea ? Aceste stele conductoare ale firilor alese, ale minților senine și inimilor curate, cine le-ar putea proba existența printr-o delimitare a întinderii lor ? Deci, sau trebuie să consideri aceste idealuri ale inteligenței ca niște simple halucinații interne și fără nici un rost în lume, sau să crezi în realitatea lor, și atunci trebuie să elimini ipoteza, că sufletul e identic cu corpul, dat fiind, că aceste idei sunt cele mai înalte eflorescențe ale sufletului omenesc [28].

Al optulea. — Materia nu poate să intre în mișcare, decât prin intervenția unui factor nematerial, unei *forțe ;* materia corporală neputând să facă excepție de la condițiile materiei universale, trebuie să fie mișcată de un principiu nematerial ; acesta e tocmai sufletul [29].

Al nouălea. — Stoicii, considerau sufletul ca fiind amestecat *(ca o pulbere)* cu corpul. La aceasta, Plotin, răspunde că în orice amestec, lucrurile își pierd din primitivele lor calități, ceea ce vedem că nu se întâmplă cu presupusul amestec dintre trup și suflet.

Dar afară de aceasta, ipoteza stoică, nu rezolvă dificultatea concepției raportului dintre cele două naturi : suflet și corp. Orice amestec e o aranjare de mici particule, iar fiecare particulă rămâne în ea însăși (ca o monadă a lui Leibniz) închisă, păstrându-și individualitatea sa. Oricât am voi să împărțim sufletul „în pulbere" și corpul la infinit, avem față în față, cea mai mică parte posibilă de corp, cu cea mai mică parte posibilă de suflet, și atunci întrebarea iar se impune : cum se poate concepe raportul dintre aceste două naturi ? Di-

---

28 Cf. ENN. IV, c. VII, 8, p. 129 vol. II (tr. gr.) și t. II, 452—653 (tr. fr.).

29 ENN. IV, c. VII, 8. Extragem : „Dacă puterile active ar fi corporale, atunci ar trebui să aibă o masă materială proporțională cu forța sau slăbiciunea lor ; însă sunt mase mari care sunt dotate cu forțe slabe, și mase mici care au forțe mai puternice, aceasta arată că puterea nu depinde de întindere, că trebuie să fie atribuită unei substanțe fără întindere" etc. p. 455, II, (tr. fr.).

ficultatea fusese astfel numai amânată în doctrina stoică [30]).

Să ne aducem aminte de unde am plecat în această discuție. Era vorba de stabilirea unui mod de a înțelege raportul dintre suflet și corp. Până să se ajungă la stabilirea lui, Plotin, bine informat, și cu mult spirit critic, combate opiniile cele mai celebre ale antichității, emise asupra acestei chestiuni. După el, rezolvarea acestui dificil raport, stă în inversarea termenilor ce-l compun. În loc de a explica, astfel, cum sufletul stă, se localizează în corp, nu ar fi mai bine să ne întrebăm, cum corpul *stă în suflet?* Trebuie astfel să plecăm de la convingerea „că sufletul nu e nici într-un chip în corp, că... accesoriul este așezat în principal, conținutul în (vasul) ce-l conține, ceea ce se scurge în ceea ce nu se scurge [31].

Sufletul deci conține corpul. Dar cum putem noi concepe, raportul dintre *primitivul* suflet și *derivatul corp?* „Dacă comparând sufletul cu un pilot, care ar fi înțepenit la cârmă, îl vom așeza (pe suflet) în corp, ca într-un *instrument* natural, astfel ca să-l poată mișca în voia sa, am găsit oare soluția ce-o căutăm ?“

Plotin, deși crede că acest raport este mai clar, decât cele studiate până acum, nu se mulțumește însă, și ajunge la definitiva formulare următoare : „Sufletul este prezent corpului, după cum lumina este prezentă aerului [32].

Comparația aceasta, pur literară, rezolvă însă o dificultate de fond, căci prin ea, se înlesnește concepția sufletului, ca independent de corp, și în același timp, se poate înțelege de ce natură e raportul dintre ambele substanțe.

Sufletul astfel, nu poate fi imaginat ca o dezvoltare a corporalității, cum fac atomiștii, sau ca partea unui tot

---

30 ENN. c. VII, 8, 132 și t. II, 456 (din tr.).

31 ENN. IV, c. III, 20, p. 34 și t. II, 305 (tr. fr.).

32 ENN. IV, c. III, 22, p. 35. Textul grec (ediția Wolkmann) poartă *to pir*, pe care l-am tradus cu lumină, identic cu Bouillet care urmează versiunea *os to fos* (t. II, p. 307 din trad.).

sau cu totul format din părți materiale, sau ca un principiu complementar și neseparabil al unui singur și același corp, cum admit peripateticii, sau ca o armonie a activității corporale, cum afirmau pythagoreicii, ci el, după Plotin, este o natură *absolut deosebită*, față de natura corpului.

Între ele, rațiunea stabilește o diferență logică caracteristică, iar conștiința actuală, distinge două obiecte separate de cugetare.

De aici, se poate scoate următorul corolar, de mare însemnătate metafizică : Dacă între ambele naturi, e o radicală deosebire (găsită și de logică și de perceperea momentană), atunci evoluția uneia din substanțe nu poate să stea într-un raport de dependență cu evoluția celeilalte substanțe. Dacă corpul moare și se distruge, se fragmentează și se transformă în pulbere sau se întregește în alte forme corporale, acesta nu poate influența destinația celeilalte naturi, absolut heterogenă. Sufletul astfel poate trăi veșnic, pe când vremelnicul său locaș se distruge și piere.

Dar argumentarea aceasta, adusă în sprijinul „nemuririi", e indirectă, ea pleacă de la constatarea deosebirii dintre corp și suflet, pentru ca de aici să se scoată concluzia, că corpul poate muri, fără ca sufletul să fie, cu necesitate, muritor. Argumentarea însă, nu e convingătoare, căci nu e de ajuns să se constate că o substanță ar *putea să posede* o calitate oarecare, ci trebuie să se demonstreze că, în fapt *posedă* acea calitate. Dacă venim la teza în discuție, ar trebui demonstrat, nu numai că atributul „nemuririi", nu e inconceptibil față de subiectul „suflet", dar că *în realitate și-n fapt*, sufletul e nemuritor[33]. Ne trebuie deci probe pozitive și directe că *sufletul e etern*, și analiza acestor probe, ar constitui a doua parte a argumentării lui Plotin.

---

33 La drept vorbind, dacă corpul e muritor, de ce nu ar fi și sufletul său, chiar dacă între ambele naturi, nu există nici un raport și lucrul acesta a fost observat și de AUGUSTIN. V. *Nourisson*, op. cit. I, p. 225.

II. *Sufletul e nemuritor,* deoarece :

a) Ceea ce dă viață nu poate să poarte în el sămânța morții ; ceea ce încălzește corpul și-l face să trăiască, e imposibil să se împietrească într-o formă rece a morții [34].

b) Tot ceea ce există, e, într-o transformare neîntreruptă ; totul se modifică și formele cele mai solide, construcțiile grandioase ale naturii, tot ceea ce omenește e etern, e, pentru eternitatea cea adevărată, nestatornicie, căci schimbarea, e, în chiar temelia lumii. Mintea însă cere existența unui principiu permanent, unui fundament nestrămutat, dedesubtul acestei schimbări neîntrerupte. Acest element durabil, postulat de inteligență, ca fiind necesar explicării variațiilor de forme din lumea externă, nu poate fi însăși compoziția materială, fragmentată și coruptibilă, ci spiritul, principiul sufletesc, elementul, prin excelență, sintetic, al lumii.

Perceperea variabilității formelor din lumea externă, silește inteligența să admită existența unui principiu permanent, care nu poate fi altul, decât însuși sufletul.

„Este absolut necesar ca să existe o natură deosebită de corpuri, posedând complet, prin ea însăși, existența

---

34 Cf. următorul text din PLATON : „Dacă s-ar zice că neavând oase sau nervi, nici alte lucruri asemenea, nu aș putea face ceea ce aș socoti nimerit, asta o admit ; dar a spune că aceste oase și acești mușchi, sunt cauza a ceea ce fac, că prin ei rațiunea mea lucrează, și nu prin determinația voinței mele și alegerea a ceea ce este mai bun, iată un limbaj absurd. Căci aceasta ar însemna că nu s-ar putea face deosebirea, că altceva e cauza reală și altceva e acea condiție fără de care cauza nu ar fi cauză ; și totuși pe această condiție externă, cei mai mulți din oamenii, care merg pe dibuite ca în obscuritate, o consideră ca o cauză în sine" *Fedon,* în trad. lui Cousin, p. 334, (din ediția nouă).

Platon recurge, în susținerea acestui punct, din teza sa spirituală, și la argumentul tradițional al inconceptibilității contradictorii, afirmând că sufletul, întrucât e viața însăși, nu poate fi muritor, și moartea aparentă trebuie să fie urmată de o viață, mai departe. Deci principiul contrazicerii și al contrariilor duale, explică eternitatea sufletului. Vezi p. 341—349 ibid.

adevărată, care nu poate nici să se nască, nici să piară ; altfel toate lucrurile s-ar anihila...“ [35]).

c) Conștiința morală mărturisește existența unui suflet etern. Când faci o faptă rea, simți că ești altul, ești înjosit în ochii tăi proprii și parcă te cobori atunci de pe treptele la care te ridicase orgoliul și demnitatea ta de om. Simți atunci, cu orbitoarea lumină a adevărului, că ceea ce face să fii om, e acea înălțare peste egoismul meschin, dincolo de ambițiile deșerte, peste răutatea ce o purtai în suflet ca o otravă străină firii tale lăuntrice. Analiza aceasta internă, pe care oricine — cu rare și triste excepții — poate să o facă, asupra sa însuși, arată că omul poartă în el seninătatea cerului și puritatea zeului. Se îndoiește că sufletul trăiește dincolo de groapă, acela, care în viață nu a simțit în el focul binelui, căldura iubirii dezinteresate [36].

Argumentul acesta, puțin important din punctul de vedere al filosofiei dialectice, are însă o importanță istorică, căci tonul sentimental, ce transpiră din el, e un simptom al timpului, și o preparație a emfaticei literaturi creștine, care se plămădește întrucâtva, în misticele *Enneade*.

Apreciere istorică a teoriilor lui Plotin, asupra sufletului. — Ipotezele și susținerile fondatorului neoplatonismului, loveau în cele mai multe sisteme filosofice anterioare, atomismul, stoicismul și peripatetismul erau di-

---

35 ENN. IV, c. VII, 9, p. 136 II, (tr. gr.) și t. II, 466 (tr. B.). Mai departe tot aici : „Sufletul dă viață corpurilor care le însuflețește, dar singur posedă viața, fără a fi vreodată expus să o piardă, pentru că o posedă prin sine însuși... Există o natură mai înainte de oricare alta viețuitoare, cu necesitate necoruptibilă și nemuritoare deoarece este principiul vieții în general“.

36 ENN. IV, c. VII, 10 : „Sufletul are afinitate cu natura divină și eternă, aceasta e evident... Înțelepciunea și adevărata virtute, fiind lucruri divine, nu ar putea să rezide într-o substanță vie și muritoare ; existența care le primește este cu necesitate divină... Dacă toți oamenii, sau cel puțin dacă mulți dintre ei, ar avea sufletul lor în această dispoziție, nimeni nu ar fi atât de sceptic, ca să nu creadă, că sufletul e nemuritor“ (I, II, p. 469, tr. B.).

rect atacate și singură Academia reînvia sub geniul lui Plotin. Dacă însă, teoria sa, e contrară celor mai multe din sistemele antice, care aveau un trecut și ajunsese celebre, să nu credem că Plotin le combate cu înverșunare sau cu multă trudă : o singură frază, remarcarea unei singure erori fundamentale, crede el, e de ajuns ca să anihileze un sistem întreg.

Nu tot așa însă procedează discipolii săi. Lipsiți de originalitatea maestrului, poate mai eruditi decât el, în orice caz mai stilisti decât Plotin, *Jamblichos* și *Porfir*, atacă cu elocvență și cu deosebită pasiune, teoriile adverse neoplatonismului. Stoicii, atomiștii, aristotelicienii, toți sunt deopotrivă loviți cu violență, de urmașii lui Plotin [37].

Dacă facem acum abstracție de exagerarea tonului discuției, la urmașii lui Plotin, constatăm că argumentele cele mai puțin profunde, aduse în sprijinul nemuririi sufletului de către Plotin, tocmai acelea au fost mai bine considerate, de către discipolii săi. Astfel argumentul, invocat de Plotin, că sufletul e de origine divină, ca și acela scos din *demnitatea* omenească, este acela care, la *Porfir*, are întâietatea [38].

---

37 Vezi PORFIR : „Tratatul asupra sufletului, contra lui Boethius". (P. 622 t. II din trad. Lévèque ; anexa trad. *Ennead* de Bouillet) : „Întrucât privește pe aceia care susțin că sufletul e o *entelehie* și că deși complet nemișcat e totuși principiul mișcător, să explice de unde provin *extazele* ființelor viețuitoare, deliberările, reflexiile și voința sufletului" etc.

Vezi și la pag. 623 id. combaterea stoicismului de către Porfir.

JAMBLICHOS, „divinul" cum îl numește Proclus, analizează de asemenea cu pricepere și cu simț, ipotezele anterioare, emise asupra sufletului p. 626, t. II, anexa trad. *Ennead.)* Interesantă e constatarea că Jamblichos interpretează pe Aristotel în sens pur materialist, confundând *forma* cu *idiosincrazia* lui *Galien.* (Cf. n. p. 626, II, Boouillet). Aceeași interpretare o dă stoicismului (p. 634, II din trad. Bouillet).

38 PORFIR : „Tr. as. sufletului" II : „Din tot ceea ce se găsește în noi, sufletul e acela care are o mai mare asemănare cu D-zeu..." (p. 620, t. II din anexa tr. *Ennead).* Cf. de asemeni IV, (621, t. II id.).

Oricare ar fi însă evoluția (mai mult formală) a teoriilor lui Plotin, trebuie să recunoaștem că fundamentala problemă a nemuririi sufletului, e discutată de el cu o necontestată originalitate *metodică*. Toate părerile marilor săi predecesori, sunt cântărite și comparate, analizate și discutate, încât, prin ajutorul lui Plotin, putem cunoaște variațiile istorice prin care a trecut problema nemuririi până la el. Dacă lui Platon, filosofia îi datorează întemeierea „spiritualismului" și clarificarea logică a credinței în „nemurire", lui Plotin trebuie să i se recunoască meritul că, el cel dintâi, a introdus metoda compartivă și critică în studiul metafizic al acestei mari probleme [39].

MODALITATEA ETERNITĂȚII SUFLETULUI

Dogma nemuririi, e deosebită de cea a eternității, și poți crede într-una fără a fi constrâns să primești pe cealaltă. Astfel, cei mai mulți scriitori creștini au admis nemurirea sufletului, și au combătut, în același timp, viața lui eternă ; pe când filosofii păgâni au susținut *eternitatea* desăvârșită.

Dar admiterea eternității vieții sufletești — implicit deci, preexistența sufletului generic față de individualul și vremelnicul trup — atrage corolarul : sufletele trec dintr-un corp în altul.

Cu modul acesta, ipoteza eternității produce cealaltă ipoteză : *metempsihoza* sau *metemsomatosa*, după terminologia lui Olympiodor.

---

39 Nu putem vorbi de „nemurirea sufletului", fără a ne gândi la acea religie, care face din acest postulat metafizic, întreaga ei esență. Ceea ce distinge pe AUGUSTIN, (teologul creștin cel mai apropiat de filosofii păgâni) e analiza psihologică mult mai fină în el, decât la Plotin. Compară, astfel, argumentele 1) conștiința sufletului deosebită calitativ de corp ; 2) conștiința sufletului ca nemediată, pe când a corpului e mijlocită : 3) în memorie se păstrează imagini *fără extensiune* etc. De aici se deduce că sufletul e deosebit de corp, deci nemuritor. Vezi în *Nourisson*, op. cit. p. 172—173, t. 1.

Și după cum „eternitatea", deschide problema *preexistenței,* tot astfel, după diversele interpretări ce se pot da acesteia din urmă, decurg o sumă de ipoteze metafizice, căci, se poate admite sufletul — anterior corpului — sub forma, așa numitei, *pneuma,* (un corp eteric și semi-material, unit cu același corp), dar existând independent și mai înainte de acel corp, precum se poate admite, de exemplu, un spirit pur, anterior corpului, cum susține Platon sau Porfir.

De asemenea „nemurirea", abstracție făcând de ipoteza preexistenței, poate fi interpretată în diverse chipuri : Astfel, sau, sufletul se unește, după moartea lui aparentă, cu corpul *său* purificat, cum susține creștinismul ; sau, se poate admite veșnica unire a sufletului cu un corp material, oricum ar fi acel corp, cum credea pythagoreicii, de exemplu.

Chestiunea e deci, destul de controversată și credem că e bine a arăta locul ce-l ocupă Plotin, în această controversă.

Problema „nemuririi" primește la el următoarele *modalități :*

I. Sufletul înainte de a fi într-un corp a avut o viață anterioară :

II. A descins în corp prin propria lui voință ;

III. Trece în corpuri superioare sau inferioare, după cum e pedepsit sau recompensat ;

IV. Se întoarce în lumea originară inteligibilă.

Vom analiza pe rând aceste subdiviziuni, și vom căuta ca, bazați pe texte autentice, să reconstruim teoria lui Plotin.

I. *Sufletul înainte de a intra într-un corp, a avut o viață anterioară.* Principiul universal creator e Dumnezeu, manifestat prin funcțiunile sale, în cele trei ipostaze : Binele sau El însuși, Inteligența, când cunoaște și formează *tipuri* ale existenței și Sufletul, care realizează în materie viața ideii. Sufletul, fiind o manifestație a lui Dumnezeu, e o ipostază creatoare, și rămâne creator în ambele lui forme : de suflet universal și de suflet împărțit în indivizi. Astfel fiind, dacă sufletele crează corpul, ele *preexistă* acestuia din urmă. Întreaga teorie metafi-

tizică a neoplatonismului întărește de altminteri acest ultim corolar, căci esența filosofiei lui Plotin, e recunoașterea Principiului spiritual, ca unic și absolut creator.

Dar o chestiune importantă răsare acum. Dacă se admite că sufletele crează *(prin descindere)* corpurile, atunci, care e faza tranzitorie între natura lor primitivă absolut spirituală și materialitatea truplui pământesc? Răspunsul lui Plotin s-ar putea formula astfel:

Pentru a putea intra într-un corp, sufletul se asociază sau se confundă într-un corp aerian și eteric, numit *pneuma*. Grației acestei asocieri, sufletul se coboară într-o natură care îi e absolut contrară [40].

Acest corp eteric, *excipientul material* al sufletului, *ohima pnevmatikon* însoțește sufletul atât timp cât înviază un corp.

Concepția acestui excipient, nu poate fi pusă în paralel cu alte susțineri ale filosofilor vechi, ci trebuie să ajungem la Leibniz și Bonnet, pentru ca sensul cuvântului *pneuma* să fie același cu cel dat de Plotin [41].

---

40 E adevărat că răspunsul lui Plotin nu e așa de precis cum îl dăm noi. În realitate găsim o contrazicere. Astfel în ENN. IV cart, III, 9, citim: „Există, pentru suflet, două feluri deosebite de a intra într-un corp. Una e, când sufletul fiind într-un corp, suferă o *metemsomatosă, adică trece dintr-un corp aerian sau de foc într-un corp pământesc, migrație care nu se numește de obicei metemsomatosă,* pentru că nu se poate vedea de unde sufletul vine; altfel, e atunci, când sufletul trece dintr-o stare necorporală într-un corp oarecare, și intră astfel, pentru prima oară, în legătură cu corpul" (p. 20 vol. II din t. grec. și p. 282, II, trad. fr.). Deci sufletul, când intră pentru prima oară în corp, nu mai trece prin faza intermediară a „pneumei". Totuși mai departe (ENN. IV, II, 15) citim: „Descinzând în lumea inteligibilă sufletele vin mai întâi în cer, și iau un corp prin mijlocul căruia trec în corpurile pământești p. 27 vol. II, t. grec. și p. 294, II, B.). Această ultimă susținere am adoptat-o, pentru motivul că e mai logică, conformă cu susținerile generale ale lui, și cu însăși tradiția orientală care i-a servit drept izvor lui Plotin (v. mai dep.).

41 Cons. interesantele note ale lui BOUILLET: T. I. 455—6 trad. fr. În special despre Gonnet, articolul lui *Bouillier* din *Dict. des Sc. philos.* (p. 192—193).

O chestiune istorică rămâne deschisă : Ipoteza pneumei e o creaţie personală a lui Plotin, sau e un împrumut din o filosofie anterioară ?

Dacă am crede pe Jamblichos, ipoteza pneumei, e de origine platonică, sau cel puţin născută în şcoala aceasta [42]. E neîndoios, însă, că ipoteza aceasta e împrumutată din filosofia orientală, căci acolo o găsim admisă şi explicată. De aici, probabil prin intermediul lui Filon, a luat-o Plotin, căci următorul pasaj extras din *Kabbala,* are o mare analogie cu teoriile neoplatonice.

„În timpul când se realizează unirea pământească, sfântul binecuvântat fie numele său, trimite aci jos o formă asemănătoare omului... În momentul când sufletele sunt gata de a părăsi cerescul locaş, fiecare apare înaintea regelui suprem îmbrăcat într-o formă sublimă" [43].

În rezumat, constatăm că Plotin, admite eternitatea şi deci preexistenţa sufletelor, continuând astfel tradiţia filosofiei greceşti, altoind-o cu teoria orientală pneumatică.

Doctrina preexistenţei, însă, îl deosebeşte de creştinism, care admite nemurirea sufletului după moartea corpului său, nu însă viaţa eternă a sufletului, ca existând chiar înaintea corpului [44]).

II. *Sufletul descinde în corp prin propria lui voinţă.* Chestiunea aceasta am discutat-o pe larg, când am tratat cosmologia lui Plotin, arătând atunci că sufletele intră în diversele corpuri fără impunerea unui principiu su-

---

42 „*Trat. as. suflet.*", *XI :* Afirmând că sufletul este totdeauna într-un corp, aceşti filosofi, ca Erastosthenes, Ptolomeu platonicianul, şi alţii, cred că sufletul trece din corpuri subtile în corpuri dense"... (p. 469, II, B.).

43 LA KABBALE, *ap. Frank,* 175—176.

44 Doctrina preexistenţei e una din problemele cele mai controversate şi discutate în teologia creştină. *Origene,* aproba în totul pe Platon şi deci crede în preexistenţă ; ceilalţi o combăteau. Astfel, *Tertullian* considera toate sufletele ca emanate dintr-unul singur, şi deci nu se mai putea admite *prexistenţa lor individuală ; Ieronim* arăta că toate sufletele sunt create succesiv pentru fiecare corp în parte. AUGUSTIN, cel mai autorizat dintre toţi, combate cu energie preexistenţa". (cf. *Nourisson,* op. cit., p. 199—225—212. T. I.).

perior. Dacă ele ar fi impuse, atunci nu s-ar putea concepe *libertatea* omului și implicit *moralitatea* zeului. Sufletul descinde, astfel, pentru a „*orna*" materia, legea firii cerând ca tot ceea ce e superior să producă pe cele inferioare, și aceasta fără sforțare, căci creatorul nu poate să-și manifeste viața lui proprie, decât prin actul ce-i constituie esența, adică *crearea*.

E evident însă că, atât cât stă în lumea pământească, sufletul, e nefericit și înjosit, dar voiește să fie astfel și de aceea este. Plotin, ar subscrie poetica metafizică a lui Platon, după care soarta sufletului pe acest pământ, e identică cu a osânditului închis în ocnă, e efectul propriei sale hotărâri [45]. Descinderea sufletului, după Plotin, nu e o nereparabilă greșeală și o definitivă înjosire, cum credeau gnosticii ; căci el se coboară din lumea senină și din locașul său firesc și prielnic, în această lume pământească nestatornică și deșartă, pentru a-și împlini o *datorie morală*, un impuls al firii sale creatoare.

„Astfel deși sufletul are o esență divină, și e originar din lumea inteligibilă, intră într-un corp. Fiind un zeu inferior descinde aici jos, printr-o înclinație voluntară, cu scopul de a-și dezvolta, și de a împodobi ceea ce este *sub* el. Dacă el fuge iute, de aici de jos nu regretă că a cunoscut răul și a știut care e natura viciului, nici că a avut ocazia de a manifesta facultățile sale, și de a-și arăta actele și operele sale. Într-adevăr, facultățile ar fi nefolositoare, dacă ar amorți în esența lor necorporală, fără a trece la act. Sufletul ar ignora, el însuși, ceea ce posedă, dacă facultățile sale nu s-ar manifesta prin *procesiune*... Varietatea efectelor sensibile face să se admire mărimea principiului inteligibil, a cărui natură devine cunoscută prin frumusețea operelor sale" [46].

---

45 ENN. IV, c. VIII, 5, (p. 148 t. II grec și 487 II, tr.).

46 ENN. IV, c. VIII, 5, (p. 149 II, t. grec și 488—9 II tr. fr.). Vedem, din acest fragment, că sufletele descind prin libera lor voință. Totuși Plotin nu e întotdeauna de acord cu el însuși. Astfel, în aceeași *Enneadă*, capitol și paragraf, zice : „O existență niciodată nu decade într-un mod voluntar..." Credem

Să căutăm acum să analizăm *istoriceşte*, prin comparaţii, care e valoarea şi originalitatea lui Plotin. Fără mult ocol, afirmăm de la început înrudirea doctrinei sale cu creştinismul, căci, în ambele sisteme sufletele au descins aici pe pământ, pentru a-şi împlini o datorie morală şi pentru a ridica materia până la priceperea celui ce a format-o. Contra acestor credinţe, se pot cita aproape toţi filosofii păgâni, căci, şi Empedocles, şi Pythagoras ori pythagoreicii şi Platon, susţin cu toţii că sufletul e decăzut, şi că suferă această cădere ca o *pedeapsă*, şi deci, printr-o impunere superioară lui [47].

Contra acestei filosofi, tradiţionale, Plotin susţine că sufletul nu intră în corp, pentru a-şi expia greşelile comise în trecut, ci pentru că descinderea e o funcţie firească, un fel de manifestare a puterii creatoare cu care este înzestrat orice suflet [48].

însă, că suntem perfect în spiritul sistemului, admiţând intrarea *liberă* a sufletelor în corp, deoarece *libertatea sufletului* şi *bunătatea* lumii, sunt dogme fundamentale în neoplatonism. Vom vedea mai departe cum se poate concilia această contrazicere şi cum se poate clădi astfel teoria lui Plotin.

47 *a) Pentru Empedocles*, Plotin e un izvor istoric interesant. Îl citäm deci: „Sufletele sunt depărtate de D-zeu şi rătăcite... au comis o pedeapsă pe care o expiază". ENN. IV, c. VIII, 5. Cons. ZELLER. „Filos. Grecilor" tr. fr. vol. III, p. 248—249 şi V. COUSIN. „Frag. philos." t. II, p. 158.

b) Pythagoreicii credeau că sufletul e *închis* în corp. *Cons.* V. COUSIN: op. cit. 175 II; şi întreaga literatură a izvoarelor, în *Chaignet*" op. cit. t. II, p. 186—8.

c) Pentru Platon avem dialogul *Gorgias* şi mai ales *Fedon* (p. 267—8 trad. Cousin, revăzută). De altminteri, Platon se inspiră din pythagorism şi din tradiţiile orientului, cum atestă între mulţi alţi şi *Enea din Gaza:* „Teofrast". Acest filosof (= Platon) introducând în Grecia înţelepciunea Chaldeenilor, ca şi a Egyptenilor şi dând la lumină dogmele lui Pythagoras, Heraclit şi Empedocles" (p. 663, II din trad. Lévèque, anexă Bouillet).

Se pare, de altminteri, că doctrina sufletelor *pedepsite*, prin intrarea în corp, sau silite a intra, era admisă şi în misterele orifice, cum atestă PLATON *(Fedon* p. 259 trad. fr. Cousin).

48 Am văzut, mai sus, că Plotin se contrazice admiţând, pe de o parte, *necesitatea* şi *impunerea* sufletelor în descindere, şi pe de alta *libertatea* lor. Discipolul său *Jamblichos* îl apără ast-

Teza lui Plotin e, dealtfel, consecventă premiselor finaliste de la care pleacă cele mai multe metafizici vechi, căci, dacă totul în lume e bine ordonat, dacă fiecare existență separată și orice mișcare neînsemnată, contribuie la armonia și perfecția totului, atunci sufletul, elementul de perfecție și de progres, nu a putut intra în lume drept pedeapsă, și, atât cât stă, nu e închis fără de voia lui. *Finalismul naturii implică, deci, voluntara unire a principiului sufletesc cu materia trupească.*

Astfel, corpul, nu e haina imperfectă, obstacolul oricărui avânt sufletesc, ci, pentru Plotin, e emanația unei substanțe perfecte și divine. Cu modul acesta, Plotin, e un premergător al lui Augustin și un opozant față de Academie [49].

Se verifică astfel, încă o dată, părerea emisă de noi că filosofia lui Plotin, e o tranziție și o preparație către și față de, teologia creștină.

III *Sufletul se mută în diverse corpuri.* Doctrina metempsihozei sau metemsomatozei, era tradițională în speculațiile grecești, deși patria ei originară e, Egiptul [50]. *Empedocles,* e primul filosof, care a dat o formulare sistematică acestei credințe populare și a ridicat-o la înălțimea unui postulat metafizic. Doctrina acestui curios spirit, în care fantezia cea mai dezordonată, se împletește cu o adâncă observare a naturii, e împrumutată apoi,

---

fel : Unele suflete, acelea care vin pentru purificarea corpului, descind liber, altele, acelea care sunt pedepsite, vin firește prin constrângere (Trat. as. sufletului", p. 651 II, trad. anexă Enneade).

49 Deși creștinismul a format din *purificare* și *mortificare* dogma lui esențială, totuși susține, contra filosofiei păgâne, bunătatea și frumusețea corpului. Avem astfel de o parte, pe reprezentantul civilizației păgâne, admiratoare a trupului și cărnii, pe Platon, care susține că trupul e povara și iosnicia sufletului curat, și de altă parte, pe Augustin, reprezentantul austerei credințe creștine, care predică totuși bunătatea și frumusețea corpului. (Vezi *De civitate Dei, lib.* XXII, c. XXIV).

50 „Egiptenii cred că același suflet poate trece succesiv în corpul unui om, unui bou, câine, pasăre sau unui pește..." *Enea din Gaza :* „Teofrast" (676—7, II anexa Ennead.).

de către școala pythagoreică, care susținea, ca și stoicii, că universul e un animal organizat și însuflețit de o divinitate psihică, astfel încât mutarea sufletelor, dintr-un corp în altul, ar fi o schimbare ușoară a locuințelor lor pământești. Unitatea fondului naturii, precum și animismul teoriilor lor, justifica și explica astfel, ipoteza metempsihozei.

Platon, admite această ipoteză, dar îi dă o explicare mai adâncă și o interpretare morală. După el, Sufletul trece după moartea corpului în altul inferior, pentru a-și răscumpăra astfel, greșelile comise în precedenta lui întrupare. Sufletele, care au trăit în viața lor absolut pure, care au despreţuit josnicele plăceri ale trupului, care au stat oarecum închise în casa lor divină, acelea trec de-a dreptul în lumea senină a ideilor. Citățm din *Fedon* : „Probabil că nu sufletele celor buni, ci ale celor răi, sunt silite de a rătăci prin aceste locuri, în care ele poartă pedeapsa primei lor vieți, care a fost rea“ [51].

După cum vedem, în lumea greacă, erau două interpretări date metempsihozei :

Pentre pythagoreici, ea e o operație *naturală și fatală*, deoarece decurge din însăși organizarea lumii.

Pentru Platon, metempsihoza e o sancțiune morală și în această calitate, ea este un *accident* și nu e o fatalitate universală a naturii.

Revenind la filosofia de care ne ocupăm aici, putem afirma că filosofia lui Plotin, e, *întrucâtva* [52] mai apropiată de ipoteza lui Platon, decât de cea a pythagoreicilor.

În orice caz, oricare ar fi *nuanța* ipotezelor lui Plotin, e cert, că el admite metempsihoza. Astfel combătând părerea lui Aristotel că sufletul e o entelehie, zice : „Același suflet trece din corpul unui animal în corpul altui animal. Cum ar fi posibil ca sufletul celui dintâi să devină

---

51 PLATON (p. 300 trad. Cousin).

52 Tonul dubitativ, întrebuințat aici, se explică prin faptul că Plotin, e departe de a fi clar și consecvent în această problemă.

sufletul celui de-al doilea, dacă ar fi entelehia unuia ?“ [53].

Într-alt loc :

„Dacă sufletul nu ar deveni rău... în ce consistă *deschiderea* și *ascensiunea* periodică a sufletului, *pedepsele* pe care le suferă și *imigrațiunile în alte corpuri de animale ?* [54].

Cu aceste două citate am terminat, de altminteri, tot ceea ce Plotin afirmă despre metempsihoză, în vasta sa scriere. Ele se găsesc apoi răspândite în două locuri foarte depărtate din opera sa, și expuse într-un mod cu totul accidental. E probabil însă, că Plotin trata *oral* această problemă, cu mult mai multe dezvoltări, decât în scris, căci altfel, nu ne putem închipui cum bazați numai pe aceste două fraze răsfirate și pierdute în *Enneade*, discipolii și contemporanii săi vorbesc mereu de analogiile ce există între Platon și Plotin, în ce privește metempsihoza [55].

Apoi sobrietatea în care e expusă metempsihoza, nu exclude totuși, contradicțiile în care cade Plotin. Astfel, pe când în fragmentele citate, se pare că admite metempsihoza în sensul pythagoreic, o altă frază, găsită tocmai în *Enneada întâi,* dă dreptate interpretării deosebite a lui Platon : „Dacă e adevărat că corpurile animalelor cuprind *sufletele omenești care au păcătuit,* partea acestor suflete, care se poate despărți, nu aparține acestor corpuri“ [56].

În legătură apoi cu această contrazicere, stă problema izvorului utilizat de Plotin, în ce privește metempsihoza. Dacă ar fi luat drept model, pe Platon, ar fi trebuit atunci

---

53 ENN. IV, c. VII, 8, (p. 135, vol. II t. grec și p. 465, II tr. fr.).

54 ENN. VI, c. IV, 16 (p. 382, vol. II t. gr. și 337 t. III, tr. fr.).

55 Astfel *Enea din Gaza* în „Theofrast“, susține că Plotin e identic cu Platon în această privință, și că doctrina metempsihozei e modificată mai târziu de „eruditul, *polimatis*“ *Porfir* și de „inspiratul“ *entus* Jamblichos (p. 677—678, trad. anexă Ennead). De asemenea AUGUSTIN citează în *Civitates* Dei (c. X, cap. 30), pe Plotin și Profir ca susținători ai metempsihozei.

56 Cart. I, 11 (p. 47, I, t. gr. și p. 48, I, trad. fr.).

să insiste asupra misiunii ei *morale,* lucru ce nu-l face Plotin. E mai probabil că metafizica kabbalistică, aici ca și în alte probleme, a servit ca bază filozofiei neoplatonice : și ceea ce ne face să credem acest lucru, e că metepsihoza, în *Kabbală,* nu e o pedeapsă aplicată sufletelor, ci un mijloc de perfecționare, prin care se pot cuceri virtuțile înalte, ce constituiesc cu adevărat demnitatea omului. Astfel în *Zohar,* se spune : „Toate sufletele sunt supuse la încercarea transmigrației... oamenii ignorează câte transformări și misterioase probe au fost siliți să treacă, câte suflete și spirite vin în această lume, care nu se vor mai reîntoarce în palatul Regelui ceresc..." [57].

NOTĂ — Ar fi un studiu interesant istoric, dacă s-ar analiza evoluția ipotezei metempsihozei în decursul timpurilor. Pentru că această istorie nu o putem face aici, ne mulțumim să constatăm că *creștinii.* cei primitivi cel puțin, au crezut în dogma perindării sufletului în diverse corpuri [1]. Se pare — și aceasta e destul de curios — că însuși Evanghelistul IOAN [2] admite metempsihoza, și a trebuit religiei creștine, autoritatea și talentul lui AU-

---

57 FRANK : *La Kabbale,* p. 184 Frank adaogă, fiind în spiritul *Kabbalei :* „Trebuie ca sufletle, ca oricare existență particulară din această lume, să intre în substanța absolută din care sunt ieșite. Dar pentru aceasta, trebuie ca ele să *dezvolte toate perfecțiile* al căror germen indestructibil e în ele...", id. p. 183.

1 Citățm în sprijinul nostru pe Frank : „Observăm că transmigrarea sufletelor, dacă credem pe Sfântul Ieronim, a fost mult timp predicată de către primii creștini, ca o doctrină esoterică și tradițională, care nu trebuia încredințată decât la un mic număr de aleși, *abscondite quasi in forcis viperarum versari, et quasi haereditario malo serpere în pancis* (Hieronimus : Epist. ad. Demetriadem)". P. 184, *op. cit.*

2 Citățm din evanghelia ioanică : *„Progresuus autem vidit quendam caecum a nativitate. Et interrogaverunt eum discipuli ejus, dicentes Rabbi, quis paccavit iste, an parentes ejus, ut caecus nasceretur ? Respondit Jesus, Neque iste peccavit, neque parentes ejus, ut caecus nasceretur ; sed caecus natus est, ut opera Dei manifesta fiant in ea..."* Evang. secundum Ioannem (IX, 1—2—3, p. 229, din versiunea Theodorus Beza, 1642). Întrucât e vorba aici de un orb *a nativitate,* nu a putut să fie astfel pe-

GUSTIN, pentru ca această credință păgână să fie alungată, menținându-se numai dogma, *învierii*, adică intrarea sufletului în corpul ce l-a avut în prima viață [3].

IV. *Sufletul se întoarce în lumea inteligibilă.* Oricare ar fi soarta unui suflet pe acest pământ, el mai curând sau mai târziu, se întoarce în sferele pure ale inteligibilelor. Din această lume contingentă și pieritoare, fragmentată în spațiu și împărțită în timp, el își ia zborul în lumile senine ale ideii ; și cu cât un suflet, e, mai conștient de misiunea lui *aici* și de originea lui *de acolo,* cu atât va căuta mai mult să se elibereze din învelișul lui trupesc. Această ipoteză a lui Plotin, sugerează însă o sumă de întrebări de ordine metafizică, și anume :

1. Sufletele în inteligibil, sunt absolut pure și fără de nici un amestec cu vreun corp ?

2. Sufletul, odată întors în inteligibil, mai poate reveni altă dată într-un corp pământesc ?

3. Păstrează oare sufletul, întors în inteligibil, facultățile exercitate în viața pământească ?

Înainte de a studia răspunsurile, ce Plotin le dă acestor întrebări, trebuie să observăm că ele însele sunt stranii pentru o filozofie naturală, căci depășesc limita cunoștinței raționale. Sunt însă la locul lor, într-o filosofie plămădită din vis și din fantezie, în sistemele care admit, posibilitatea omului de a înțelege ceva, fără uzul rațiunii normale și perceperii obișnuite. Iată de ce le găsim aprofundate în neoplatonism.

---

depsit din cauza unei fapte rele făcute în această viață, ci reiese că a păcătuit în o alta, și deci atunci, se admite preexistența sufletului în alt corp. Interpretarea noastră de aici poate de altminteri, să fie întărită pe autoritatea lui FRANK. (Consult. *Dict. des sc. philos.*, p. 1097).

3 Cf. *Nourisson,* op. cit., p. 239—242, I. Trebuie să menționăm aici că discipolii lui Plotin, se apropie de Augustin, în ce privește *învierea* sufletului. În special PORFIR, combate metempsihoza în sensul păgânismului, și crede că un suflet omenesc nu poate intra decât într-un corp omenesc. Astfel un suflet cu moravuri rele va intra într-un corp omenesc *leonin* și va forma un *om leonin,* iar nu — un leu cu adevărat (Vezi : *Enea din Gaza* : „Teofrast" II (p. 678 din anexa trad. Ennead., vol. II).

1. Întrucât viața sufletului e eternă, pe când metempsihoza nu e astfel (ca în pytagorism), urmează că sufletele, trebuie să se întoarcă în inteligibil. Prin urmare, această credință reiese, cu necesitatea unui corolar logic, din susținerile anterioare ale lui Plotin.

Cu toate acestea credem, că e interesant a cunoaște care sunt probele directe, după filosofia neoplatonică, prin care se susține teza întoarcerii sufletelor, după ieșirea din corp.

Citãm texte : „Unde va trece sufletul după ieșirea din corp ? Nu se va duce unde nimeni nu-l poate primi. Nu va trece acolo, unde nu e nimic dispus natural să-l primească... În acest caz, sufletul locuiește în ceea ce este capabil să-l primească și urmează acolo, unde natura sa poate exista și produce (crea)..." [58] .Și apoi puțin mai departe, citim : „Iar cât privește sufletele care sunt pure, care nu aduc cu ele nimic trupesc, au cu necesitate privilegiul de a nu sta în nimic trupesc. Dacă nu sunt însă în nimic trupesc (căci n-au corp), ele trebuie să stea acolo unde e esența, existența și divinitatea, adică în Dumnezeu. Aici, în D-zeu, locuiește sufletul curat, cu esențele inteligibile..."

Reiese din acest text, că sufletele, după ce și-au împlinit *misiunea* lor aici, trec dincolo și că în acel *„dincolo" sunt absolut pure fără nici un amestec corporal.*

Se vede, astfel, că Porfir nu a făcut decât să repete pe magistrul său, susținînd că sufletul, după ieșirea din corp e *pur spirit* și eliberat de orice *excipient* corporal [59].

---

58 ENN. IV, c. III, 24 (p. 37, II t. gr. și p. 312, II tr. fr.).

59 În decursul timpului, ideile lui Plotin, au suferit o modificare, prin creștinism Astfel, AUGUSTIN, susține că sufletele, după moarte, au un corp, care e însă mai subtil, mai delicat, mai supus sufletului, decât cel pământesc. „În lumea cealaltă, sufletul va fi astfel unit cu corpul, și scopul va fi astfel încât această unire nu va putea fi distrusă prin nici o scurgere de timp, nici prin oricâtă durere." *(De Civ. Dei, lib.* XXI, cap. III). Sufletul apoi, după Augustin, intră prin înviere, în corpul său pământesc de mai înainte. Am putea numi această ipoteză, *o metempsihoză creștină*, spre deosebire de cea propriu zisă, *păgână. (De Civ. Dei,* lib. XXII, cap. XXIV, XXX, V, *și Eneq din Gaza :* „Teofrast", X (p. 387, II, an. En.).

2. Plotin, nu afirmă niciodată categoric, că sufletele, care au însuflețit un corp, pot — după o trecere de vreme petrecută în lumea inteligibilă — să se întoarcă iarăși într-un corp. Texte deci autentice nu putem aduce în sprijinul acestei păreri. Ceea ce ne face însă ca, în lipsa unor probe autentice, să credem totuși că Plotin susținea întoarcerea sufletelor, după un oarecare timp, în corpuri pământești, e faptul, că un om mai în măsură de a cunoaște spiritul neoplatonismului, fiind aproape contemporan cu această filozofie, *Augustin,* susține că conform neoplatonismului, după o trecere de timp, sufletele se întorc din nou pe pământ [60].

După neoplatonism astfel, un suflet, după ce a înviat, o serie de corpuri sau un singur corp se întoarce în inteligibil și apoi iar revine în lumea pământească, și veșnic în veșnica perindare a timpului și în eternitatea, afară din timp, a lumii divine, sufletele înviază materia moartă. În lipsa unei documentări autentice, avem în sprijinul acestor ipoteze spiritul general al *Enneadelor* și mărturia unei autorități de felul lui Augustin.

3. Trecem acum la o chestiune, ce depășește domeniul metafizic, și intră în acela al religiei sau sentimentului. E vorba : ce și cât anume, rămâne sufletului, după ce a părăsit haina lui corporală. Din bucuriile și tristețile, ce au cuprins un suflet, din dorința aurului și din lăcomia gloriei, va rămâne ceva, atunci când sufletul dezrobit de corp, va zbura curat spre cerul divin ? Va rămâne oare, în aducerea aminte a sufletului, traiul său pământesc, cum scrie *Lucian* în celebrul său *Dialog al morților,* sau fluviul *Letei,* e adevărat, și *nimic* din ce este acum și aici, nu va fi dincolo, unde *e totul ?*

Plotin, crede că odată cu eliberarea sufletului de trup, el s-a purificat de orice cunoștință și sentimentalitate pământească, căci nimic din ceea ce avea nevoie în această lume, nu mai e de folos dincolo.

Dar să analizăm, împreună cu Plotin, cum și de ce, un suflet *trebuie* să se lepede de facultățile din viața lui de aici.

---

60 SEDMO, CCXLI, c. IV, V, în *Nourisson,* op. cit. 236, I.

Mai întâi, sufletul vegetativ, acela care are misiunea să întreţină şi disciplineze corpul, arhitectul şi cârmaciul trupului, nu poate să existe în inteligibil, deoarece funcţiunea lui a devenit inutilă, odată ce corpul a dispărut.

„Ce devine, totuşi această urmă a vieţii pe care sufletul o imprimă corpului şi pe care acesta şi-o însuşeşte ? Dacă (urma) aparţine sufletului, îl va urma... Dacă e viaţa corpului, atunci el (sufletul vegetativ) e supus aceloraşi condiţii ca şi culoarea luminoasă a corpurilor (= adică trebuie să dispară)“ [61]. Iar mai departe, citim : „Întrucât priveşte viaţa proprie corpurilor, noi credem că corpul o posedă, atât cât primul suflet e prezent... Când corpul piere şi când, nu e ajutat de primul suflet care îi dă viaţa... cum viaţa ar rămâne în corp ?“ [62].

Dacă însă sufletul care organizează corpul, pierde tocmai instrumentul activităţii sale, el nu mai poate să se exercite într-un anume fel, trebuie atunci să-i lipsească *facultatea* întrebuinţată pe pământ.

Memoria apoi, trebuie să dispară în inteligibil, pentru că aducerea aminte a neperfectei lumi, nu ar fi potrivită cu starea lui de acolo, unde e fericirea, perfectă şi absolută. De altminteri, pentru ca un suflet să se poată ridica până la D-zeu, trebuie să iubească cât mai puţin lumea şi să o uite cât mai mult.

Dacă condiţia vieţii de dincolo, e tocmai uitarea, *graţie virtuţii,* a tot ceea ce e lumesc şi sensibil, atunci ajuns *acolo,* un suflet nu trebuie, nu poate, şi nu are nevoie să-şi aducă aminte de timpul înjosirii lui, de timpul când locuia într-un corp...

„Un suflet cu cât doreşte să se apropie de lumea inteligibilă, cu atât trebuie să uite lucrurile de aici... În această lume chiar, e bine de a se elibera de preocu-

61 ENN. IV, c. IV, 29 (p. 80, II, II t. grec şi p. 379, II trad. fr.).

62 ENN. IV, c. V, 7 (p. 113, t. grec şi p. 423, II tr. fr.).

pările omenești ; e deci de dorit de asemenea ca să fie *uitate toate*. Se pare zise, în acest sens, cu dreptate că sufletul virtuos trebuie să fie uituc... Într-adevăr, când fiind încă aici jos, dorește să trăiască în lumea inteligibilă, disprețuiește atunci tot ceea ce e străin naturii sale. El reține astfel puțin din lucrurile pământești, când a ajuns în lumea inteligibilă, (căci) are mai mult când locuiește cerul. Hercule poate (în cer) să se mândrească cu valoarea sa ; dar chiar această valoare îi pare puțin lucru, când a juns într-o regiune mai sfântă chiar decât cerul, când locuiește lumea inteligibilă, și când s-a ridicat deasupra lui Hercule însuși, prin forța ce-a desfășurat în luptele acelea, care sunt luptele adevăraților înțelepți" [63].

De aici Plotin, scoate o concluzie de mare importanță teologică și chiar psihologică :

„Când sufletul se depărtează de lumea inteligibilă, când în loc de a continua să fie fuzionat, voiește să devină independent, să se deosebească și să se stăpânească pe sine însuși, când, în sfârșit, înclină către lucrurile de aici jos, *atunci își aduce aminte*.

Aducerea aminte a lucrurilor inteligibile îl împiedică de a cădea, aceea a lucrurilor pământești îl îndeamnă de a se coborî aici, aceea a lucrurilor cerești, îl face să stea în cer. *In general, sufletul, este și devine lucrurile de care își aduce aminte...*" [64].

E cert deci, după Plotin, un suflet ajuns în inteligibil nu poate să memoreze evenimentele pământești deoarece, prin chiar acest fapt, ar înceta să fie permanent în acea lume, memoria fiind o actualitate trezită dintr-o virtualitate trecută [65]. Gândind, ești ceea ce gândești, și gândind lumea, sufletul nu ar mai fi divin.

În lumea inteligibilă, sufletul, nu numai că nu poate și nu trebuie să memoreze, dar e lipsit și de percepție.

---

63 ENN. IV, c. III, 32 (p. 46—47, II, t. grec și p. 328—329, II tr. fr.).

64 ENN. I,V, c. IV, 3 (p. 49, II t. grec și p. 335, II, tr. fr.).

65 Se pot face interesante analogii, între această teorie neoplatonica, și ipoteza „ideilor-forțe" din psihologia modernă.

Iată de ce : Ca să se poată realiza o percepție trebuie să fie împlinite, cu necesitate, două condiții, și anume : 1. Să existe un obiect perceptibil și 2. Să existe organe receptoare. Să vedem acum, dacă aceste condiții se găsesc în lumea divină.

Întâi, obiectele nu sunt în inteligibil. Sufletul, deci, nu poate să se perceapă decât pe el însuși, însă aceasta se face printr-o intuiție imediată și nu printr-o percepție propriu-zisă.

Al doilea, întrucât sufletul în inteligibil e o substanțialitate pură nu poate fi înzestrat cu organe corporale ; deci nici nu poate percepe exteriorul. Dar firește că, contra acestei susțineri s-ar putea obiecta : Existența organelor e o concepție necesară perceperii, în această lume, pe când în cealaltă, ea poate fi nefolositoare.

Răspunsul lui Plotin s-ar putea ușor prevedea, știută fiind psihologia sa.

După el, bazându-se pe concepția omeopatică a lui Anaxagoras, nu se poate percepe un obiect, decât printr-o identitate momentană dintre subiectul perceptor cu obiectul perceput. Organul corporal servește tocmai la aceasta. El are *întinderea,* care e unul din elementele constitutive și caracteristice ale lumii externe, și cu modul acesta poate prinde sensibil această lume [66]. Lipsind însă acest organ, — care e intermediar între suflet și materie, fiind dotat cu *simțire,* și în același timp cu *întindere* — nu se poate face absolut nici o percepție. Aceasta e deci o condiție primordială a perceperii și ar fi pentru noi, — suntem în spiritul lui Plotin, — ceva neconceptibil, ca în lumea inteligibilă, sufletele să poată simți, fără de organele receptoare [67].

---

66 Vezi m. dep. cart. *psihologiei.*

67 ENN. IV, c. IV, 23 : „A simți lucrurile sensibile înseamnă pentru suflet, sau pentru animal, a percepe, prinzând calitățile inerente corpurilor, reprezentându-și formele lor. Sufletul trebuie, deci, să perceapă lucruile sensibile, sau singur sau în unire cu corpul. Dacă sufletul e singur, cum va face el aceasta ? Pur și

Sufletele din inteligibil, nici *nu raționează*, căci priceperea și înțelegerea lor e mai presus de metodele imperfecte întrebuințate de el, în timpul când e asociat cu un corp pământesc. Citim din Plotin: „Sufletul întrebuințează oare raționamentul înainte de a intra într-un corp, și după ce a ieșit? Nu, numai atunci e nesigur, încurcat, slăbit; căci a avea nevoie de a raționa, pentru a ajunge la o cunoștință completă, aceasta trădează totdeauna slăbiciunea inteligenței. Raționamentul intervine în arte, atunci când artistul ezită înaintea vreunui obstacol, dar acolo unde lipsește imperfecția materiei, arta stăpânește și produce o operă într-un mod instantaneu“ [68]; Și puțin mai departe, în aceeași *Enneadă*, capitol și paragraf: „Acolo sus, orice corp e pur și transparent, fiecare e ochiul întreg, nimic nu e ascuns, nici prefăcut; înainte de a fi vorbit, gândirea noastră e mai dinainte cunoscută“.

În lumea inteligibilă, sufletele nu au nevoie de rațiune și percepere, de senzație sau de griji trupești,

---

stingher, nu poate concepe decât ceea ce posedă el însuși, nu poate decât să gândească. Pentru ca sufletul să poată concepe alte obiecte, decât el însuși trebuie să le prindă mai dinainte, *fie devenind asemenea cu ele, fie găsindu-se unit cu ceva care le-a devenit asemănător. E imposibil ca rămânând pur, sufletul să devină asemănător obiectelor sensibile.* Cum ar fi posibil ca punctul să semene cu o linie?... Nu e de ajuns deci să existe un suflet și obiectul exterior (pentru ca să fie posibilă senzația), căci ar lipsi atunci ceea ce trebuie *să sufere*; trebuie să fie deci un al treilea termen, care *să sufere*, adică să primească *forma sensibilă*; trebuei ca, acest al treilea termen, să se *identifice cu pasiunea obiectului exterior, să sufere aceeași pasiune*, să fie de acelaşi fel şi pe de alta, *ca pasiunea sa, să fie cunoscută de un alt principiu*, trebuie, în sfârşit, ca pasiunea să păstreze ceva din obiectul care o produce... Organul *care suferă* (= primeşte pasiunea) trebuie să fie deci, de o *natură intermediară între oibectul care produce pasiunea și suflet, între sensibil și inteligibil*, și a juca astfel rolul termenului de mijloc între două extreme, primind de o parte, anunțând în altă parte, și devenind deopotrivă asemănător celor două părți...“ (p. 70—71, II, t. grec și p. 361—5—6, II, trad. fr.).

68 ENN. IV, c. III, 18, (p. 20, t. grec și p. 298—9, II tr. fr.). Vom reveni asupra acestor susținеri, și în capitolul următor.

pentru că *acolo e totul dat deodată,* fără obstacolele timpului sau îngrădirii spațiului. Astfel fiind sufletele, icoane în mic a ceea ce e D-zeu în mare, nu au nevoie de imperfectele operații intelectuale și nici, deci, de *facultățile* exercitate în decursul vieții lor pământești [69].

69 ENN. IV, c. IV, 2 : „Atunci când, (sufletul) e el însuși, e gol de orice alt lucru, pentru că nu gândește decât inteligibilul ; dar dacă e astfel, prin natura sa, ca să fie toate lucrurile gândindu-se el însuși, el gândește toate lucrurile..." (pag. 48, II, t. grec și 334, II, tr. fr.).

CARTEA A V-A

PSIHOLOGIA

Opiniile generale a lui Plotin, asupra naturii intime a sufletului, fiindu-ne cunoscute, putem trece iute asupra fundamentului psihologiei neoplatonice, pentru a ne opri la teoriile mecanismului real și concret, prin care viața sufletească se manifestă și evoluează în timp.

Explicarea evoluției sau prinderii evenimentelor sufletești, în succesiunea timpului, obiectul *științei psihologice,* — depinde, însă, de concepția fundamentală asupra naturii sufletului, în esența lui initimă, și care concepție, precedă orice explicare psihologică. Astfel, alta are să fie rezolvarea fenomenalității psihice, într-o teorie senzualistă, care caută a reduce toată valoarea sufletească la prinderea senzațiilor externe, și cu totul alta, are să fie explicată evoluția evenimentelor sufletești, după o filosofie idealistă, în care energia sufletului se reduce la o serie de idei înnăscute... Avem astfel, un acord între metafizică și psihologie, acord care se învederează mai ales prin faptul, că orice secol, în care o anume metafizică a fost preponderentă, cercetările psihologice au avut o anume direcție corespunzătoare acelei metafizici *en vogue.*

Psihologia lui Plotin, nu face excepție de la această regulă generală ; ea este rezultatul *idealismului metafizic,* fundamentul întregului neoplatonism.

Dacă consideri spiritul, ca singura existență și ideea, ca ultimă realitate, e evident atunci, că senzația nu poate fi impresia ce un obiect extern o lasă în conștiință ; că memoria nu se poate explica ca o „fosforescență“ sau ca o *urmă organică,* precum nu se poate admite într-o

atare psihologie, că sentimentul e ecoul unei modificări trupești, psihologia lui Plotin, pornind de la niște premise idealiste, va trebui deci să elimine tot acest empirism experimental, și să creadă că, întreaga viață psihică e rezultatul unei energii înnăscute și superioare operațiilor corpului. Psihologia va fi, astfel, stăpânită de concepția metafizică a unui *dinamism sufletesc*.

Să vedem acum, dacă prevederea noastră teoretică poate fi verificată printr-un studiu analitic și documentar al *Enneadelor*.

Să vorbim mai întâi de *idealismul* său metafizic.

După Plotin, această teorie se demonstrează prin imposibilitatea contrariului ei. Dacă sufletul există, el nu poate fi reductibil la o anume cantitate sau extensiune, deoarece *tot ce are extensiune* (deci corpul), *nu există*. Singura calitate reală, e aceea a *existenței* și atunci când se adaogă altele, înseamnă că lipsește tocmai acea calitate fundamentală, adică „existența", fără de care toate celelalte sunt vane.

„Existența *este ; este* în adevăratul înțeles al cuvântului, adică, *este esențialmente ; este* într-un mod absolut, adică nu îi lipsește nimic din existență..." [1].

Și Plotin e, mai în măsură și mai în drept decât Platon, să susțină acest idealism absolut, deoarece, după concepția sa filosofică, tot ceea ce e material, sensibil, cu întindere, e produsul direct al ideii sau al principiilor inteligibile.

Dar pentru ca teza absolut idealistă să fie limpezită, Plotin îi ridică obiecții, admițând ipotetic „realismul" : „Dar, se va zice, cum e posibil să nu dăm numele de *existență*, substanței corpurilor, materiei care formează munții, stâncile, întregul pământ solid, într-un cuvânt, toate lucrurile impenetrabile ?... Cum, obiecte care nu sunt impenetrabile, care nu pot nici să lovească pe altele, nici să fie lovite, care sunt cu totul invizibile, ca sufletul

1 ENN. III, c. VI, 6 (p. 289, I t. gr., și 138—9, II tr. fr.). Extragem din același loc : „Dacă aceasta, e natura Existenței, atunci ea (Existența) nu poate fi nici corpurile, nici substanța corpurilor : *existența corpurilor e non-existența*"... „Se pare astfel că *eclipsa existenței* face un obiect mai corporal".

și inteligența, pot fi existențe, ba încă existențe veritabile ?“ [2].

Combaterea lui Plotin e originală și sugestivă ; iat-o : „Lucrurile, care au mai puțină nevoie de altele (care sunt perfecte), agită și tulbură, cu atât mai puțin, pe altele ; acelea care sunt grele și mai pământești, prin chiar aceea că sunt necomplete, supuse căderii, incapabile de a se ridica, cad prin slăbiciune, și lovesc pe celelalte în virtutea inerției și greutății lor. Astfel că corpurile neînsufițite cad mai greu, lovesc și ating cu mai multă forță, din contra, corpurile însufițite, prin chiar aceea că participă și mai mult la existență, lovesc cu mai puțină asprime“... [3].

Concluzia lui Plotin, e deci, cu totul curioasă : Cu cât un obiect se impune mai cu tărie simțurilor noastre, cu atât e mai puțin real, pentru că numai lucrurile nereale, din cauza lipsei de autonomie și de perfecție, lovesc, ating, distrug, înlătură sau apasă pe celelalte lucruri.

Argumentul cel mai puternic al realismului : tăria senzațiilor și *simțirea comună* la fel a acestei tării, pentru Plotin, se întoarce contra realismului însuși, și devine astfel un argument favorabil idealismului.

Din idealismul său acum, se deduce critica senzualismului ca criteriu de adevăr. Nu se poate clădi, zice Plotin, de acord aici cu întreaga Academie, pe baze sensibile, adevărul și știința. „*Senzația,* zice el, *este visul sufletului ;* atâta timp cât sufletul e în corp, visează ; adevărata trezire a sufletului consistă a se separa cu adevărat de corp, și nu a se ridica cu el“ [4].

Clasificarea și analiza fenomenelor sufletești. Sufletul, după Plotin, e o spontaneitate dinamică înnăscută, și independent de corp, întrucât, acesta din urmă, e un *efect* al său. Să vedem acum, *cum, câte* și *în ce mod,* s-ar putea ordona *facultățile* („puterile“ după psihologia aristotelică) *sufletești.*

---

2 ENN. III c. VI, 6 (p. 200, I t. grec și 140, II tr. fr.).
3 Ibid.
4 ENN. III, c. VI, 6 (p. 291, I t. grec și p. 142, tr. fr.).

Clasificarea, o spunem de la început și fără ocol, e arbitrară, tot așa de arbitrară de altfel, ca alte clasificări de acest gen, deoarece Plotin, niciodată nu a expus-o sau dezvoltat-o sistematic în vreuna din cărțile sale. Ca și pentru Platon sau pentru Aristotel, trebuie să reconstruim această clasificare psihologică, prin strângerea și punerea în comparație a diverselor texte. Ni se impune deci o selecție personală care poate — involuntar — nu e absolut fidelă însuși spiritului lui Plotin.

Cu această rezervă, schițăm următoarea clasificare : [5]

I. *Sufletul* (= puterea) *vegetativ* { concupiscența; irascibilitatea

II. *Sufletul* (= puterea) *senzitiv* { conștiința internă; senzația; imaginația; memoria

III. *Sufletul* (= puterea) *rațional* { raționament; voință

Să analizăm în parte fiecare din facultățile citate. Trecem, însă, peste „sufletul vegetativ", deoarece

---

5 Pentru comparație, dăm aici clasificarea lui BOUILLET, pe care el o crede originală sistemului neoplatonic :

I. *Sufletul nerațional* { putere vegetativă. putere senzitivă.

II. *Sufletul rațional* { rațiunea discursivă; opinia; sensibilitatea internă. imaginație; memorie; voință

III. *Inteligența* { «Actul' său e *gândirea intuitivă*»

(Vezi notele anexe vol. I, din trad. *Ennead.* p. 324—326). Clasificarea lui Boillet însă, e vicioasă, prin faptul că între diversele

am arătat [6] mai sus, rolul și importanța acestei facultăți pentru menținerea vieții, oprindu-ne la „Sufletul senzitiv".

Principiul sensibil, este esența vieții psihice, iar fundamentul acestui principiu în sine, e, acel act simplu prin care cele două lumi se confundă, adică *senzația.* Siliți suntem deci a clarifica, mai întâi, acest act.

Plotin admite, după cum știm, *relativitatea cunoștințelor sensibile,* deoarece, pentru el ,orice *senzație e o manifestare dinamică a spiritului.* Impresia senzorială, nu e o urmă materială, pe care un obiect extern o imprimă corpului, pentru ca de aici să se transmită sufletului, ci din contra, ea e o creație spontană, o proiectare a spiritului în afară de el.

„Imaginile care provin din simțuri.. se formează cu totul altfel, decât se crede în vulg. Ele sunt ca niște concepții intelectuale, sunt *acte,* și prin ele cunoaștem obiectele, fără să fim pasivi" [7].

---

clase, nu se găsesc caractere distinctive, așa că fenomenele grupate într-o clasă pot intra, tot așa de bine, într-o altă clasă. Apoi clasificarea noastră e mai conformă cu acea a lui Aristotel și Platon, și pentru un filosof erudit și eclectic ca Plotin, analogiile acestea trebuiesc ținute bine în seamă. Astfel, ambii filosofi citați, împart de obicei viața sufletească, în 3 facultăți : una, având rolul de a întreține viața organică, alta punând animalul în raport cu mediul, și alta ridicând pe om la adevăr sau D-zeu. Avem astfel în aceste clasificări o *gradație metafizică,* ceea ce trebuie remarcat.

Pentru înlesnirea studiului, dăm aici, după autori neoplatonici, diversele clasificări psihologice celebre în antichitate :

a) STOICII împărțeau sufletul în 8 facultăți (JAMBLICHOS : Trat. as. suflet.", IV 635 II în trad. Lévèque) și anume : cele *cinci* simțuri, vorba, puterea generativă, principiul conducător (PROFIR : „Facul. sufletului" = *„Puterea conducătoare,* to igemonikon, are celelalte facultăți ca niște instrumente, astfel că sufletul se compune din o facultate care comandă, și facultăți care ascultă" L. XXXIX t. I din trad. B.) b. Aristotel (în De anima II, 3, p. 181 din tr. fr.) în 5 : Nutriția, Poftele, Sensibilitatea, Locomoția, Gândirea (cf. JAMBLICHOS *Id.* (IV, p. 636 din tr. II).

c) PLATON în 3 : Rațiunea, Mânia, Concupiscența (JAMBLICHOS Id. IV. 635 din tr. t. II).

6 În capitolul : *animismul* lui Plotin, p. 104—106

7 ENN. III, c. VI, 1 (281, 1 1 grec și p. 179, II în fr.)

Prin afirmația acestei teorii, locul lui Plotin se definește în istoria filosofiei. Susține pe Aristotel, combate pe Stoici, și se deosebește de Platon.

Iată cum, el însuși, combate pe Stoici :

„Dacă admitem că senzațiile nu sunt imagini tipărite în suflet și asemenea unei peceți pe ceară, zicem, de asemenea, pentru a fi consecvenți, că *adiecta cognita*, nu sunt noțiuni sau senzații păstrate în suflet prin permanența tiparului (impresiei)“ [8].

Cu Aristotel însă, Plotin are aici mari analogii. Filosoful peripatetic, cel dintâi, afirmase *spontaneitatea* (deci relativitatea) senzației, întrucât ea nu e decât *forma* obiectului extern, din care s-a scos însă *materia*. Spiritul, însă, închipuiește sub *formă, singura reală pentru el*, materia *probabilă* din lumea externă, așa încât spiritul, în percepție, e constructor activ, iar nu primitor inert al impresiilor externe.

Plotin reia aceeași teză, și demonstrează, mai în amănunt, de ce sufletul nu poate fi primitorul pasiv-inert și deci fidel, față de realitatea externă.

Esența principiului intelectual, e, de a fi nealterabil și nemutabil, adică — fără negație — de a fi totdeauna același și unic în succesiunea timpului.

De aici, se deduce imposibilitatea *actului perceptional* în sensul cum se crede de obicei. Căci dacă sufletul ar primi pasiv impresiile externe, dacă ar fi un colector sau un recipient al tuturor și al oricărei senzații externe, atunci el ar fi alterat, ar suferi, în natura sa intimă, transformări, ceea ce am văzut că e necooptibil, după filosofia lui Plotin.

Prin urmare, senzația e o proiectare activă a spiritului, și nu efectul mecanic al unei impresii venite din afară. În general când simțim prin vedere, apercepem obiectul vizibil și îl atingem prin vedere în acel loc, în care e pus dinaintea ochilor noștri, ca și cum percepția s-ar opera în acest loc chiar, și că sufletul ar vedea afară din el.

---

8 ENN. IV, c. VI, (p. 114, II t. grec și p. 425, II tr. fr.). Stoicul Cleanthe susținea că senzația e același lucru cu urma lăsată de un corp tare pe o suprafață moale.

Acest fapt se întâmplă însă, cred, fără ca vreo imagine să se fi produs afară de suflet, fără ca aceasta să primească vreo urmă asemenea acelei pe care o pecete o dă cerii“ [9].

Obiectul extern e, deci, o creație sau o construire individuală și subiectivă a omului. Dacă n-ar fi așa spiritul ar fi inert, deoarece, în loc să construiască din propria lui putere lumea, ar primi într-un mod pasiv perceperea ei, căci „e ceva propriu unei puteri nu de a suferi, de a îndura, ci de a-și desfășura forța sa, de a împlini funcțiunea pentru care este destinată. Cu toate acestea, nevoind să credem că fiecare facultate poate să cunoască obiectul său, fără a primi o impresie, o facem să sufere (— să fie pasivă)...,“ [10].

Reiese clar deci, din aceste numeroase citate, că Plotin, e un „relativist“, care își explică această poziție, tocmai prin admiterea spontaneității și dinamismului înnăscut și etern al sufletului. Filosofia sa, e deci, — aici ca și aiurea — adversara firească a stoicismului și epicureismului [11], și o continuare inteligentă și valoroasă a peripatetismului.

Despre mecanismul senzațiilor vizuale. — Dintre chestiunile derivate din teoria generală a senzației, cea mai

---

9 V. nota/precedentă.

10 ENN. IV, c. VI, 2 (p. 116, II, t. grec și p. 427, tr., fr.). De asemenea în ENNEADA I, c. I, 7 : „Întrucât privește facultatea de a simți care e proprie sufletului, ea nu trebuie să perceapă chiar obiectele sensibile, ci numai formele lor, întipărite în animal prin senzație. Căci aceste forme au ceva din natura inteligibilă ; *senzația exterioară,* proprie animalului, nu este astfel cu adevărat decât o *imagine* proprie sufletrlui, senzație, care prin chiar esența ei, e mai adevărată, mai reală, pentru că consistă în a privi, numai, imaginile, stând impasibil (sufletul) (44, I, t. gr. și 43, I, tr.).

11 Iată explicarea „percepției“ după atomiști, așa cum o dă LUCRETIUS *(De natura rerum,* c. IV, vers. 80—88) : „Formele obiectelor au deci reprezentațiile lor necesare, care coboară în spațiu, formate de o subțire țesătură în care ochiul nu poate distinge părțile“. (p. 157 din trad. fr. Patin și p. 172 din tr. Lagrange, revăzută Blanchet). Aceste părticele reduse din corpurile externe, patrund în organele simțurilor și formează imaginile. Vezi și vers. 270 seqq. (p. 164, tr. Patin și p. 180 trad. Lagrange) pentru explicarea amănunțită a mecanismului vederii.

interesantă și mai originală, în felul cum e tratată de Plotin, e aceea a *mărimii aparente* pentru lucrurile distanțate în spațiu.

De ce obiectele în spațiu se văd mai mici, și cu atât mai mici, cu cât sunt așezate mai în depărtare ? La această întrebare, s-au dat multe răspunsuri în lumea veche, pe care le găsim expuse în chiar corpul *Enneadelor*.

„Dacă obiectele apar mai mici în depărtare, e din cauză că, lumina cere a fi strânsă în ochi și potrivită cu mărimea luminii ochiului“ [12]. Aceasta pare a fi fost opinia Stoicilor [13].

Iată acum modul cum el formulează explicarea, dată de *atomiști*, acestei probleme optice.

„Oare pentru că nu simțim mărimea, decât prin trecerea și introducerea succesivă a părților sale, una câte una, trebuie să o localizăm (mărimea aceea) la îndemâna noastră și alături de noi, pentru ca astfel să-i determinăm cantitatea ?“ [14].

Plotin expune și combate de asemenea, teoria — analoagă cu cea admisă în știința de azi — că obiectul depărtat, e văzut mai mic, din cauza unei anumite mărimi a *unghiului vizual* din ochi [15] :

„Acela care pretinde că obectul depărtat pare mai mic, pentru că e perceput sub un unghi vizual mai mic, crede că restul ochiului vede încă ceva în afară de acel obiect... Dar, când se vede că ochiul nu mai vede nimic în afară de acel obiect, fie din cauză că acel obiect (s. ex. un munte) acoperă întinderea ochiului în întregime și nu mai face posibilă vederea mai departe, fie că întrece (acel obiect), de ambele laturi, întinderea ochiului, cum s-ar putea, în acest caz, să se susțină că obiectul pare mai mic decât e în realitate, deși totuși acoperă întreaga întindere a ochiului ?... [16].

---

12 ENN. II, c. VIII, 1 (p. 181, I, t. gr. și p. 250, I. tr. fr.)
13 Cf. BOUILLET în n. p. cit.
14 Vezi n. 1.
15 Teoria e probabil a lui ARISTOTELES (Cf. *Bouillet* în n. p. 252, t. I).
16 ENN. II, c. VIII, 2 (p. 183, I, t. gr. și p. 253—3 tr. fr.).

Plotin nu admite nici una din teoriile enunțate, ci adoptă o alta, care are meritul de a fi sugestivă. Iat-o : Cantitatea e un derivat al calității, căci întinderea e un accident, dacă nu chiar o simplă *aparență* derivată din o proprietate fundamentală a naturii, adică din *calitate*. Dacă e așa, atunci obiectele sensibile cu cât vor impresiona *calitativ mai puternic*, oragnul perceptional, cu atât și *cantitatea* obiectului va trebui să progreseze, adică să fie *mai mare*. Astfel, obiectele apropiate influențând calitativ *mai mult* ochiul, decât cele depărtate, urmeaza că *dimensiunea* lor, trebuie să fie, *mai mare*, decât a celor din urmă.

Culoarea și lumina sunt astfel criteriile aprecierii distanței. După ce expune această teorie, el însuși ridică contra ei o obiecție : „O culoare s-ar putea zice, nu ar putea să fie *mai puțin mare* (mai mică) ; ea nu poate fi decât *mai puțin vie*". Dar, răspunde Plotin, „un lucru *mai puțin mare* și un lucru *mai puțin viu*, au un caracter comun ; e că *sunt mai puțin* decât ceea ce e în esența lor să fie. Pentru culoare, a fi *mai mică* consistă în a fi *slabă* ; pentru *mărime*, în a fi *mică*. *Mărimea legată cu culoarea scade proporțional cu ea*" [17].

Plotin atinge apoi — cu ocazia tratării problemei de care ne ocupăm acum — o chestiune interesantă psihologică. El susține — analog cu psihologii moderni — că aprecierea distanței se face prin percepția sugestivă a diverselor senzații particulare, care provin de la obiectele așezate *pe* și *în* acea distanță. Astfel se explică și o foarte obișnuită iluzie optică : Un spațiu, cu cât e mai gol, cu atât se pare mai mic, pentru că cu atât spiritul nostru a fost mai liber și mai puțin solicitat de impresii ; dar tocmai din cauza aceasta el nu a putut *să aprecieze* acea distanță în adevărata ei valoare obiectivă [18].

Rolul organului periferic. După concepția lui Plotin, senzația e un act sufletesc, și o proiectare dinamică a spiritului. Dar atunci, întreaga cunoștință a lumii obiective, s-ar reduce la un criteriu individual, sau cu alte cuvinte, ar lipsi o cunoștință comună tuturor oamenilor, sau cel

17 ENN. II, c. VIII, 1.
18 Vezi dezvoltarea în ENN. II, C. VIII, 1 (idem.)

puțin comună tuturor acelora *care sunt puși în condiții identice*. Această concluzie sofistă-protagoreică, nu o admite însă Plotin. Pentru a o evita, el introduce un termen intermediar între lumea obiectivă (care poate, în realitate, e o simplă proiectare a subiectului) și lumea sufletească propriu-zisă. Acest termen intermediar, *e, organul periferic al senzațiilor* care reduce variațiile posibile ale diverselor individualități la o măsură comună și deci la o *aceeași lume obiectivă* pentru toți. Organul periferic poate juca acest rol, deoarece are calități comune ambelor lumi ; astfel, pe de o parte, e întins în spațiu, ca și lumea externă, și pe de lată parte, are proprietatea de a schimba sau modifica impresiile venite din afară, manifestând, cu modul acesta, o spontaneitate și o activitate, identică cu sufletul însuși. Organul periferic, e astfel, *activ* și *pasiv* în același timp și numai datorită acestei fericite calități poate lega și unifica cele două lumi disparate, *simțire* și *întindere* [19].

Finalismul senzațiilor. Pentru naturaliștii antici fiecare manifestare fiziologică, ca și orice organ anatomic, urmărește folosul ființelor și în special al omului. Sub influența acelorași opinii, Plotin susține că senzațiile sunt date spre folosul nostru, și modalitatea lor deosebită, numărul lor, direcția lor, totul e făcut spre a noastră bunăstare. „Dacă sufletul ar fi despărțit de corp, nu ar simți, prin corp, și pentru corp, ce simte ; din legătură cu el (cu corpul) rezultă senzația, fie din cauză că orice pasiune trebuie, când e vie, să ajungă până la suflet, fie că simțurile au fost făcute astfel, ca noi să ne păzim ca nici un

---

19 Comentariile ce le facem aici, sunt inspirate din ENN. IV, c. IV, 23 : „A simți lucrurile sensibile, înseamnă pentru suflet sau pentru animal a percepe prinzând calitățile inerente corpurilor și reprezentându-și formele lor... Pentru ca să conceapă obiecte altele decât el însuși, trebuie să le prindă mai dinainte, fie devenind asemenea lor, fi găsindu-se unit (sufletul) cu ceva care să le fi devenit asemenea... Organul care suferă, trebuie să fie de o natură intermediară dintre obiectul care produce pasiunea și suflet, între sensibil și inteligibil, și a putea juca, astfel, rolul de termen mediu între două extreme, primind deoparte, anunțând în altă parte, și devenind deopotrivă asemenea ambelor părți..." (p. 71, II, t. grec, și p. 365—6, II, tr. fr.).

lucru să nu se apropie de noi și să nu exercite o așa de mare acțiune asupra organelor noastre ca să le distrugă. *Dacă e astfel, atunci simțurile ne-au fost date cu scopul utilității*"... [20].

Principiul general al cunoștinței sensibile. După ce am arătat, care sunt limitele, imperfecțiile și valoarea relativă a datelor sensibile, să vedem acum, care e *principiul logic general,* care explică *cum, până unde* și *de ce,* un om poate prin simțurile sale să înțeleagă ceva din natura externă.

Plotin, ia acest principiu din *Empedocles,* profetul darwinismului. După filosoful acesta, sufletul *înțelege* și *cunoaște,* deoarece el, e, însăși lumea simplificată și chintesnțială (microcosmosul). Omul e o reducere a lui Sferos. Sufletul, fiind întreaga lume, orice varietate de formă și orice modalitate de act, din lumea externă, își găsește un corespondent imediat și sigur în lumea internă, astfel încât omul — prin sufletul său — percepe obiectele externe deoarece la orice impresie nouă din lumea din afară, are un intern corespondent identic cu impresia aceea. Perceperea se face astfel, printr-o identitate a subiectului cu obiectul [21].

Bazat pe această teorie a cunoștinței, care îi e originală, Plotin trage un interesant corolar metafizic, și anume: pentru a putea să înțelegi absolutul trebuie să devii o existență absolută, ceea ce revine la o totală anihilare a vieții prezente și logice, absolut fiind *independența* și *libertatea* desăvârșită. De aici, metoda mistică, una din curiozitățile caracteristice, neoplatonismului [22].

---

20 ENN. IV, c. IV, 24 (p. 72, II, t. grec și p. 367, II. tr. fr.).

21 Această celebră teorie a omeopatiei, spre deosebire de cea alopatică a lui Anaxagoras, după care senzațiile se nasc, din contră, printr-o ciocnire de contrarii. Teoria lui Empedocles poate fi asemănată cu doctrina „armoniei prestabilite", dintre activitatea spirituală și activitatea materială, din filosofia modernă.

22 De asemenea și perceperea „materiei" (care e o *nedeterminație absolută)* se poate face printr-o identificare a sufletului cu ea, adică printr-o purificare a lui de orice calitate sensibilă. Așa încât perceperea materiei, e identică cu perceperea lui D-zeu, deși scopul ultim, ca și rezultatul la care ajung, sunt cu totul deosebite. Vezi despre percep. materiei ENN. II, c. IV, 8 și 10.

Memoria și *imaginația* — Teoria memoriei — în orice sistem psihologic — e un complement al teoriei cunoștinței sau nuanța teoriei din urmă, fiind aceea care explică și produce nuanța sau culoarea teoriei dintâi. Dacă se admite astfel că senzația e produsul unei întipăriri materiale în corp, atunci memoria într-un mod necesar, — trebuie să fie explicată ca o conservare *materială* a acelei impresii primite [23]. Iar dacă se consideră senzația, ca fiind rezultanta unei activități dinamice, atunci — într-un mod necesar — trebuie să se explice memoria ca o conservare potențială a primei impresii [24]. Filosofia lui Plotin nu poate face excepție : și la el teoria memoriei e o concluzie derivată din teoriile asupra sensibilității.

Plotin susține, astfel, că memoria *e o operație pur spirituală,* în care amestecul corporal nu poate să intervină. „Se va susține, poate, că memoria e o dată comună sufletului și corpului, pentru că bunătatea sa depinde de organizația noastră. Răspundem că corpul poate împiedica sau nu, exercițiul memoriei, fără ca pentru aceasta, facultatea uitată să înceteze de a fi proprie sufletului... Da (se va zice), sufletul își aduce aminte, dar aceasta din cauză că el stă în corp și nu e pur : trebuie să fie afectat în cutare sau cutare fel, pentru ca să poată întipări corpului formele obiectelor sensibile ; trebuie să stea în corp pentru a (putea) primi aceste forme și a le păstra. Dar (răspunde Plotin) aceste forme nu vor putea să aibă întindere, apoi ele nu vor putea fi nici *întipăriri,* nici *impresii,* nici imagini, căci în suflet nu poate fi nici o impulsie, nici o urmă asemănătoare aceleia (lăsată) de o pecete pe ceară, și o operație chiar prin care (sufletul) percepe lucrurile sensibile, este o *speță de gândire...* Cum sufletul și-ar putea aduce aminte, fiind unit cu trupul, lucruri (gândiri și sentimente) pe care corpul prin natura sa chiar, nu poate, într-un mod absolut să le cunoască“ [25].

23 Compară d. ex. teoria lui Luys, din psihologia modernă.
24 Compară d. ex, teoria lui Wundt, din aceeași psihologie.
25 ENN. IV, c. III. 26 (p. 40 t. grec și p. 316—7—8, II, tr. fr.).

Dealtfel memoria nu poate fi raportată corpurilor, sau redusă la rolul unei funcțiuni corporale, deoarece organismul, e într-o neîntreruptă devenire, transformare sau schimbare, adică tocmai contrar de ceea ce este memoria. Cum s-ar putea explica permanența prin nesfârșita schimbare ?

„Corpul împiedică exercițiul (memoriei). Într-adevăr când sufletul se unește cu corpul, uită ; când se deosebește de corp, se purifică, își capătă memoria. Deoarece sufletul posedă memorie când e singur, cu necesitatea corpului, prin natura sa mobilă și supusă unei curgeri perpetue, este o cauză a uitării, nu a memoriei ; el este, pentru suflet, fluviul Lete. Sufletului singur deci îi aparține memoria“ [26].

Dacă memoria nu se poate explica prin condiții pur materiale, fiind o operație intelectuală prin excelență, atunci se naște întrebarea : memoria e o facultate sufletească aparte, o forță spirituală specifică sau e un complement, ori epifenomen al alteia ? Plotin crede că există o memorie generală (și nu mai multe specifice cum susține psihologia de azi, prin „tipurile memoriale“) care însă, printr-o analiză adâncă, se pot reduce la o altă facultate fundamentală, și anume la imaginație.

Înainte de a ști, cum se justifică reducerea memoriei la imaginație, să studiem chestiunea ce pregătește această justificare, și anume, aceea a *unității memoriei.*

După Plotin, o probă ar fi de natură psihologică, căci *conștiința* afirmă că nu sunt și nici nu poate să fie altă memorare decât cea intelectuală, căci din tot ce a tulburat, sau înălțat sufletul în trecut, *acum* nu mai rămâne în minte, ca obiect de memorie, decât ideea, decât nota intelectuală, că a fost ceva *altădată* [27].

---

26 ENN. IV, c. III, 26 (p. 40 t. grec și p. 316—7—8, II. tr. fr.). Argumentul acesta a fost unul din cele mai des întrebuințate (și poate unul dintre cele mai importante) în sistemele spiritualiste. În filosofia contemporană, *Paul Janet* (în „Le matèrialisme contemporaine“ p. 127 sepp.) insistă în special, asupra lui.

27 Poate că opinia lui Plotin e mai justă decât aceea a lui RIBOT, care susține (în „La psychologie des sentiments“, cap. XI.

În general și în rezumat, Plotin, susține că memoria e o facultate independentă [28], de altele, că e numai intelectuală și că nu există atâtea facultăți ale memoriei, câte facultăți cognitive și senzitive are omul.

Așa cum este, memoria *unică și generală*, se reduce (deși *nu se identifică)* la *imaginație.* De ce aceasta ? Răspunsu ni-l dă însăși „definiția memoriei", așa cum o găsim la Plotin. Știm că ea, e o operație intelectuală, „un fel de gândire"„ și deci o manifestare a spontaneității dinamice a sufletului. Însă tocmai din cauza naturii ei superioare într-un alt sens, căci memoria fiind o acțiune spontană a spiritului, nu poate, în același timp, să *păstreze pasiv* impresiile primite în suflet. Trebuie să fie altă facultate sufletească, însărcinată cu misiunea aceasta, inferioară de-a conserva actele și aceasta e imaginația [29]. *Actul senzației* produce în memorie o *imagine, fantasmă* și *imaginația,* care este diferită (de senzație), posedă puterea de a conserva și de a aduce aminte aceste imagini... Dacă, deci, această putere conservă imaginea obiectului absent, ea constituie memoria..." [30].

O chestiune nouă se ivește acum. Știm că sufletul se divide din punct de vedere *funcțional,* într-o parte rațională(care se percepe, judecă, cunoaște, analizează, sintetizează) și o alta nerațională (prin care suferă pasiuni,

---

p. 140 seqq) că e posibilă memorarea chiar a sentimentelor trecute. E probabil aici o iluzie internă, provocată printr-o prevenire teoretică și logică.

28 ENN. IV, c. III, 29 : „Este oare absolut necesar ca noi să ne aducem aminte de senzații prin sensibilitate, ca să fie aceeași putere care suferă senzație și care își aduce aminte de senzație... ? ...Dar oamenii care raționează mai bine, nu sunt aceia care își aduc aminte mai bine, și aceia *care* au simțurile de asemeni ascuțite, nu au toți, din cauza aceasta, o memorie tot așa de bună, unii ca și alții..." (p. 44, II t. grec și p. 323 tr. fr.). În general sunt interesante pentru problema de aici întregile paragr. 28 și 28 din ENN. citată).

29 Plotin întrebuințează o terminologie proprie. Azi, prin imaginație, înțelegem tocmai un act creator psihic.

30 ENN. IV, c. III, 29 (p. 44, II, t. grec și p. 324 II, tr. fr. De citit și paragr. 30).

aspiră la statisfacerea instinctelor conduce corpul, etc.) Imaginația va fi și ea, dat fiind rolul ei de conservatoare pasivă a actelor sufletești de două feluri — și cu ea împreună și memoria, — și anume : o imaginație intelectuală, care păstrează cugetările abstracte și o imaginație sensibilă, care păstrează senzațiile concrete. Citățm textul : „Dacă memoria aparține imaginației, și sufletul rațional ca și cel nerațional posedă deopotrivă memoria, va fi atunci două specii de imaginație..." [31].

Observăm, în concluzie, că Plotin, e un fin observator psihologic, și că lui, știința sufletului, îi datorează, mai întâi, distincția interesantă dintre inteligențele artistice și inteligențele științifice, unele, *imaginând* forme *sensibile,* și altele *imaginând* raporturi și tipuri abstracte ; în al doilea rând, mai convingător decât Aristotel, el stabilește succesia conștiinței și deci imposibilitatea unui om de a avea, în orice, moment, întreaga lui viață psihică, prezentă sieși.

Atenția. Oricare ar fi modul impresiilor sensibile, și oricum ar fi mecanismul memoriei acestor impresii, ceea ce e cert, e că spiritul, are libertatea alegerii și concentrării puterilor sale asupra uneia sau alteia din aceste impresii. Spiritul, nu primește și nu reproduce, după Plotin, ceea ce găsește în domeniul său, ci din contra, adaogă la activtiatea lui trecută, o alta nouă, de a ordona și distribui ideile în felul cel mai potrivit.

Această putere de alegere și de ordine, caracteristică omului gânditor ,formează — în paroxismul ei — genialitatea, iar lipsa ei, produce acea robie — comună animalelor — față de lumea din afară. Dăm cuvântul lui Plotin :

„Nu e necesar deloc ca să-și aducă aminte (cineva) de tot ceea ce a văzut, nici să se reprezinte prin imaginație toate lucrurile care într-un mod accidental, se succed.

---

31 ENN. IV, c. III, 31, (p. 45, II, t. gr. și p. 326, II, tr. fr.). În același loc, Plotin afirmă că între ambele imaginații pot să existe conflicte. „Când cele două feluri de imaginație sunt... în neînțelegere și luptă împreună, atunci una (din ele) se manifestă singură, și ignorăm ceea ce se petrece în cealaltă".

Acum, pentru a intra în amănunte, spunem mai întâi, că nu se reține cu necesitate tot ceea ce a văzut cineva. Când un lucru n-are importanță, nici interes, simțurile, sunt singure impresionate, lovite fiind de diversitatea obiectelor, fără participarea voinței ; sufletul nu percepe impresiile, pentru că diferența lor este, pentru el, fără nici o utilitate... Nu e, de asemenea, necesar, ca imaginația să-și reprezinte ceea ce este accidental, nici, dacă și-l reprezintă, să-l țină (= accidentatul) într-un mod fidel. Când mergem, noi dividem sau mai bine pătrundem aerul, fără să voim a face aceasta, atunci nici nu știm, nici nu putem gândi (la aceasta) în timpul cât înaintăm" [32].

Deci, în rezumat, constatăm, că prin *atenție,* noi îndreptăm puterile noastre sufletești asupra acelei senzații (sau categorii de senzații), pe care o socotim *utilă.*

Dar pe lângă condiția utilității, mai avem încă una care e necesară mecanismului atenției, fără de care spiritul ar trece peste limita conștientă, spre a intra în automatism.

Această condiție secundă, e *noutatea* stărilor de conștiință. Tot ceea ce e uniform și neîntrerupt adoarme și amorțește viața sufletească, acea viață, care își ia drept simbol al esenței ei, neîntrerupta și veșnica succesiune. Această observare psihologică, pusă în relief, tocmai în timpurile noastre de psihologia experimentală, o găsim astfel formulată, în opera lui Plotin :

„Când un lucru face totdeauna același lucru, nu i-ar servi la nimic, să observe toate părțile" și vorbind despre orbita astrelor totdeauna aceeași : „în sfârșit trecând totdeauna prin aceleași locuri, nu ar putea să calculeze timpul" [33].

Viața conștientă și inconștientă. Atenția nu poate fi dublă, așa încât, într-un același moment, în conștiință,

32 ENN. IV, C. 4, 8 (p. 53. II, t. gr. și p. 341, II tr. fr.).

33 V. n. 1, p. precedentă. E adevărat că pasajele de aici nu sunt tocmai sugestive, nici prea convingătoare. Dar credem că prin ele se poate documenta, cât de puțin, comentariile noastre. De altminteri, dacă condiția *noutății* n-ar fi fost cunoscută de Plotin, rămâne însă cert, că el a arătat, destul de explicit, condiția *utilității* pentru atenție.

nu poate încăpea decât o stare sufletească, în toată lumina și intensitatea ei, pe când toate celelalte stau în umbră [34].

Sufletul se dedublează astfel : o parte obscură și una luminoasă, conștient și inconștient, sau după psihologia lui Plotin (comună aici cu cea a lui Aristotel și Leibniz) o parte, în *act* și o altă parte, în *posibilitate ;* în ceea ce este *actualmente* și ceea ce poate fi *virtualmente*. „Altceva e gândirea, alta, principiul gândirii. Noi gândim totdeauna, dar nu percepem totdeauna gândirea noastră" [35].

Dar sufletul are, ca ceva implicat naturii sale intime, conștiința ; când e, deci, inconștient, nu e în stare normală, nu e el însuși cum trebuie să fie, și conține numai o posibilitate de a fi altfel.

S-ar părea, însă, că aici, e o tautologie, căci în locul frazei precedente putem da formula identică ca sens, dar absurdă, următoarea : Sufletul, când e în stare conștientă, e conștient : pe când atunci ,când e în stare de neconștiință, e neconștient. În realitate, însă, aici avem o formulă fecundă în consecințe. Toată ambiguitatea și deci și tautologia stă în înțelesul dat cuvântului „conștiință". La, Plotin „conștiința" nu are sensul întrebuințat în psihologia engleză, de ex., după care, ea se identifică, cu totalitatea stărilor de conștiință, după cum, nu e nici un epifenomen, ci, o proprietate a sufletului de a se *observa el pe el însuși când e în act*. Un exemplu : În timpul când raționezi, simți că raționezi [36], ai conștiința identității eului cu actul său, adică cu rațiunea. Conștiința, deci, aici se reduce, se identifică și se anihilează în chiar

---

34 Compară „strâmtul cerc luminos" din psihologia lui *Herbart*, și fixarea numărului de acte posibile în conștiință, într-un timp dat după afirmațiile lui *Wundt*. „Suntem astfel întăriți, a considera 12 reprezentații simple, ca fiind întinderea maximă a conștiinței, pentru reprezentațiile relativ simple și pentru reprezentațiile succesive". „Psihologia fiziologică", trad. Rouvier. t. II, p. 242.

35 ENN. IV, c. III, 30 (p. 45, t. grec, și p. 336, II tr. fr.).

36 Identic Aristotel.

împlinirea unei activități psihice. Dacă ar fi nevoie de altă definiție, am zice că conștiința (după Plotin), e raportul stabilit de un om între sufletul său cu actul particular dintr-un moment dat. După acest sens, e posibil ca un fenomen sufletesc să fie *în act* și *deci* în *conștiință*, fără ca, cu necesitate și într-un mod absolut, să se deducă de aici, *„conștiința" (în sensul lui Plotin)* că am *conștiință*. Pot avea, cu alte cuvinte, în mintea mea, cu toată lumina, o stare sufletească, fără ca eu să fiu *conștient* de acea stare, deoarece conștiința e altceva decât simpla percepere imediată a unui obiect; ea fiind *conștiința că ai conștiință*.

După psihologia lui Plotin, deci, dualismul stărilor sufletești, se rezolvă astfel: În mintea noastră avem o activitate, despre care ne dăm seamă că o avem *când o avem*, și o altă activitate, despre care nu ne dăm seama că o avem, *deși o avem*. Despre o activitate *suntem conștienți* [37] despre cealaltă, suntem conștienți că suntem conștienți.

Conștiința deci, pentru Plotin, e egală cu *simțul intern* și în același timp se identifică cu *personalitatea;* căci prin ajutorul ei se poate cunoaște conținutul oricărui moment psihic și în același timp, prin raportul stabilit între eu și cutare act, se ajunge la consolidarea, în minte, a unui *subiect permanent*, deosebit de toate lucrurile din afară și totdeauna identic cu el însuși, ceea ce constituie tocmai personalitate.

Raționamentul. — Concepția spenceriană e că viața e o rezultantă a forțelor externe, puse în conflict cu cele interne. Orice eveniment psihic, e menit, a răspunde unei impulsiuni externe, pentru că numai astfel el poate contrabalansa acea lovitură, sau acea impresie primită

37 Cu modul acesta, Plotin, rezolvă contraziceea psihologiei de azi între suflet, care prin esență e *conștient*, și existența „sufletului inconștient". Un text care ar putea documenta că sensul dat de Plotin conștiinței, e *raportul dintre sufletul total și un act particular al lui*, ar putea fi găsit în ENN. V, c. III, 3.

din afară. Cu această concepție, instinctul și reflexul, și în general activitatea automată, din punct de vedere biologic, e cu mult superioară vieții raționale și de calcul, deoarece mult mai bine, mai ușor, mai repede, se conservă viața printr-un nereflectat răspuns dat mecanic și imediat, decât prin răspunsul, dat cu judecată, însă târziu.

Din biologia lui Spencer, astfel, se poate deduce corolariul că raționamentul e o inferioritate biologică. E curios, cum acest corolar, scos din o filosofie științifică a vieții, a fost întrevăzut de Plotin, care susține cu multă tărie inferioritatea rațiunii. El neagă, astfel, credința că Zeul suprem ar putea raționa, căci numai ființele imperfecte, limitate în timp și încercuite în spațiu, au nevoie de dubioasele sfaturi ale rațiunii [38].

Emoțiile. — Psihologia lui Plotin, nu se distinge prin studii amănunțite asupra stărilor afective [39]. Găsim totuși, în *Enneadele* sale, expusă, — într-un mod incidental, — o ipoteză, prima ipoteză credem, asupra „expresiei emoțiilor", problemă care abia, de la *Darwin* încoace, pasionează pe psihologi. „Rușinea consistă pentru suflet în opinia că un lucru este nepotrivit, și deoarece sufletul conține corpul său, pentru a vorbi mai exact, îl are sub dependența sa și îl înviază, sângele, care e foarte mobil, se duce spre față. De asemenea, teama, are principiul său

---

38 „Deoarece în sufletul universului e înțelepciune, trebuie să fie în el raționament și memorie. Această obiecție nu poate fi ridicată decât de oamenii care cred că înțelepciunea consistă în absența ei și care iau drept înțelepciune, căutarea înțelepciunii... Acela care raționează seamănă ca un om care atinge lyra pentru a se exersa, pentru a căpăta înlesnirea de a cânta, și în general cu acela care învață ca să știe... Dacă (D-zeu) cunoaște astfel, încât nu mai are nevoie să mai învețe nimic și poate sta într-o fază stabilă, evident posedă înțelepciunea. Dacă cunoaște lucrurile viitoare (privilegiu care nu se poate contesta, fără absurditate) de ce nu ar ști cum ele se vor petrece? Dacă știe, la ce ar avea nevoie să raționeze...?" ENN. IV, c. IV, 12 (p. 58, II, t. grec și p. 347, II tr. fr.).

39 Nu putem face din aceasta o vină lui Plotin deoarece abia acum în timpurile noastre au început să studieze, cu mai multă atenție și pricepere, mecanismul sentimentelor.

în suflet; paliditatea se produce în corp pentru că sângele se concentrează în părțile inferioare. În bucurie, de asemenea corpului îi aparține dilatația ce devine sensibilă... Tot asemenea e pentru durere și pentru concupiscență: principiul e în suflet, unde stă în stare latentă, ceea ce derivă apoi de aici, este perceput de senzație" [40].

Din acest text se deduce, cu ușurință, care e ipoteza lui Plotin: „o stare de conștiință influențează corpul care e sub dependența sa", modificarea corporală apoi, e resimțită de senzație. Prin urmare după Plotin, ca și după noile ipoteze psihofizice [41], sentimentul, e un efect al modificărilor corporale, care la rândul lor, firește, cer un ordin intelectual.

Libertatea voluntară. [42] — Omul în viață *e ceea ce este*, deoarece el însuși și-a ales felul vieții sale. Aceasta e tema fundamentală a problemei voinței, după Plotin [43]. Când intră în viață, omul, e predeterminat de a fi într-un fel sau în altul, și toate acțiunile lui particulare, toate faptele mai însemnate sau mai puțin însemnate ale conduitei lui, sunt efecte necesare, sunt *urmări* mecanice, care se succed fatal, ale *caracterului său înnăscut*. Cu modul acesta, omul nu e liber, căci nu poate face într-un moment dat, decât ceea ce este potrivit, ceea ce este

40 ENN. III, c. VI, 3 (p. 284--5, I, t. gr. și p. 131, II tr. fr.).

41 Facem aici aluzie la teoria formulată, pentru prima oară de DESCARTES (în *Les passions de l'âme*), dezvoltată apoi și întărită experimental, de *Lanzy* și *James*, după care sentimentul e produs de o alterație corporală, deși la început trebuie să existe o *idee*, care să motiveze — (să fie un *primum movens*) acele alterații corporale.

42 Problema aceasta a fost tratată la cap. *Providența*. Vom relua acum numai acel aspect care nu își putea găsi locul său, în altă parte, decât într-un capitol, special rezervat psihologiei lui Plotin.

43 Tema aceasta va fi reluată de KANT, prin admiterea distincției dintre conduita *in esse* și conduita *in operari*, distincție care a fost apoi dezvoltată și utilizată de SCHOPENHAUER. (Vezi, mai ales, monografia sa: *„Schiță asupra liberului-arbitru"*, trad. fr., la Alcan).

prevăzut, de însăși intimitatea caracterului său. Și cu toate acestea, Plotin, fără contrazicere, admite libertatea omului, crede în necesitatea pedepselor și a recompenselor, și în sfârșit, e convins că Zeul cel etern e și cel mai bun posibil, pentru că nu silește pe om să fie rău. Ceea ce îl face pe Plotin, să susțină aceste teorii, ce par absolut contradictorii e că, după el, libertatea omului e un absolut transcendent, și locul unde ea se exercită nu e în această lume sensibilă, ci în cea din care omul vine. Acolo, în lumea care precede pe aceastălaltă, el are putința de a-și alege felul vieții lui, așa cum îl vrea, nefiind silit și determinat de nimeni.

Odată, însă, decis de a fi într-un fel, el intră în sclavia propriei sale naturi și se supune, — pentru că nici nu poate face altfel, — ordinii universale ce domnește în lume.

Dar încă o restricție. Să admitem că un om a fost așa de fericit, încât și-a ales un *caracter* bun. În viața pământească, el, nu *va putea,* din cauza imperfecției sale primitive, să-l realizeze într-un mod perfect. Rămâne atunci, în omul moral, o aspirație, venită din altă lume, către „mai bine", o aspirație și o înălțare către ceva mai nobil și mai curat decât nimicnicia vieții de toate zilele. Steaua conducătoare a omului bun e „idealul", ce se desprinde lucitor din obscuritatea vieții pământești. Râvnind spre el, omul se consolează și iartă, se înalță și se purifică, căci simte atunci că în el e altă chemare decât aceea a satisfacerii trecătoarelor nevoi și pofte pământești. Acel ideal, conducător al vieții, căruia omul îi e, întrucâtva, rob, e ceea ce Plotin numește, Demonul [44].

44 Credința în *Demoni* ființe intermediare dintre zei și oameni, era veche, dar Plotin are meritul de a-i fi dat o explicare filosofică, formând niște entități antropologice, niște manifestări dinamice ale sufletului. BOUILLET în notele ce însoțesc traducerea *Enneadelor*, dă după STEINHART (din ale sale *Meletemata plotiniana*, p. 19) un fragment interesant pentru ipoteza demonilor, și de aceea îl reproducem și noi aici: „Notissimae sunt fabulae illae de Daemonibus medium interdeos et homines locum tenetibus, quae inde ab Hesiodo maxime in

Citățm : „Ce e demonul nostru ? E o putere a sufletului nostru. Ce e Zeul nostru ? E de asemeni, o putere a sufletului nostru· Demonul nostru este puterea imediat superioară aceleia ce-o exercităm (în realitate), căci ea prezidă viața noastră, fără a lucra ea însăși. Puterea care lucrează în noi, este o putere inferioară aceleia care prezidă vieții, și ea ne constituie esențialmente. Dacă, deci, noi trăim cu o viață senzitivă, avem drept demon, Rațiunea : dacă trăim cu o viață rațională, avem drept demon principiul superior rațiunii (inteligența), principiu care prezidă vieții noastre, care nu lucrează, el prin el însuși, și lasă să lucreze puterea inferioară. Platon, zice, cu dreptate că „noi alegem demonul nostru“, căci prin felul vieții ce o preferăm, alegem demonul care prezidă vieții noastre“ [45]. Definiția „demonului“ ar putea fi aceasta : gradul imediat superior vieții reale desfășurate într-un anume timp. Deci, cu cât un om va fi mai bun, mai ridicat, din punctul de vedere moral, cu atât și „demonul“, sufletul său, va fi superior în ierarhia demoniacă.

De aici, din această concepție a „demonului“, se deduce, în neoplatonism, doctrina aspirației, sau a idealului, omul râvnind totdeauna a realiza acea pornire sau acea „voce internă“, cum o numea un mare gânditor antic, care se găsește în orice suflet curat și în orice inimă nepervertită.

Unde e, însă, atunci libertatea omului, dacă el e robit idealului, e supus himerei de a fi mereu mai bun ? Libertatea lui, ar răspunde Plotin, se manifestă, mai întâi, la alegerea caracterului său, și apoi în chiar conștiința posibilității de a fi mai bun, decât este în realitate. Dacă

Graecia vulgatae fuerunt· Etiam has fabellas receperat Plato, et unicuique homini suum attribuerat *daemonem*, qua imagine vitae sortem ac conditionem singulis destinatam ac divinitus assignatam indicare voluerat. Vidit vero Plotinus majus alquid in ea opinione inesse, que dissimilem ei esse *Genii* apud Romanos cultum : nam daemonem singulis hominbus additum perfectum istud atque excelsum vitae ac virtutis exemplar esse censuit, quod, dum perpetuo sibi ab oculos ponunt, omni opera aemulari student atque assequi...“ (p. 531 t. II).

45 ENN. III, c. IV, 3 (p. 262, I. t. gr. și 92—3, II, tr. fr.).

nu ar putea fi mai bun, atunci conștiința nu i-ar mărturisi așa de limpede, că e *liber*, și că poate, dacă vrea, să fie altul decât ceea ce este.

Omul, după Plotin, nu e robul nimănui, nici al zeului, nici al altora, nici al lui însuși, și dintre toate robiile lumii, aceasta e cea mai grea ; el nu e sclavul lui însuși, deoarece și-a ales singur caracterul, și acel carcter odată ales îl poate ameliora, și înălța, prin pasiunea virtuții, prin disprețul prezentului și prin râvna eternității. „Demonul" e, deci, o treaptă a scării virtuții, pe care zeul o aruncă omului, pentru a se putea urca pe dânsa, până la el.

Concluzii psihologice. — Fondul psihologiei lui Plotin se reduce la concepția *idealistă* și *dinamică* a spiritului. Sufletul, după el, nu e o „entelehie", ca în sistemul peripatetic ; e natural deci atunci, ca impresiile sensibile să fie condiționate, în primul rând, de principiul animic, și nu de modificările materiale ale corpului, cum credeau stocii sau discipolii lui Aristotel.

Dinamismul lui Plotin, însă, nu trebuie identificat cu idealismul dualist al lui Platon. Materia, nu e o primitivă substanță cum admitea Academicianul, ci un simplu derivat al spiritului. Cu toate acestea, perceperea lumii, nu e o halucinație subiectivă, deoarece trebuie să existe în *corpul* omenesc, anume modificări, pentru ca, astfel, spiritul să poată avea o percepere ; și aceasta deoarece omul e un compus dintr-un *spirit pur* și dintr-un spirit *transformat în materie.* Iată de ce senzația, în psihologia lui Plotin, e o activitate sufletească, dar produsă de un excitant exterior material ; de ce raționamentul, e o orientare făcută în folosul fericirii materiale, de ce sentimentul însuși, e un produs al modificărilor interne corporale.

Psihologia lui Plotin, e astfel nuanțată cu aceleași culori ca și metafizica sa, și stă în aceleași raporturi istorice, față de Academie și de Peripatetism, în ce privește problemele sufletului, precum a stat față de acestea, în ce privește problemele lumii și ale divinității.

CARTEA A VI-A

ESTETICA

O știință normativă, cum e estetica, care dă reguli și sfaturi, care caută să orienteze pe alții în urmărirea metodică a unui scop, nu se poate întemeia decât printr-o observare conștiincioasă a realității, căci regula, nu poate să fie folositoare, decât în măsura putinței ei de realizare. Altminteri, e o moartă artificialitate. Astfel, ne explicăm, de ce acest fel de științe nu s-au putut dezvolta, decât în acele țări, sau în acele timpuri, în care practica, pe care ele căutau să o formeze, era ea însăși dezvoltată. Exemplul la Romani, poporul cel mai înclinat spre oratorie, găsim cele mai însemnate monumente de critică a elocvenței ; pe când la Greci, rasa cea mai sinceră admiratoare a frumosului, și în țara marilor tragici și a neîntrecuților artiști plastici, se clădește din temelii, știința artei. Filosoful, care a formulat teoreticește geniul artistic al rasei sale, a fost *Platon*, iar în ordine cronologică și logică, cel dintâi, care urmează după el, e Plotin.

Această înrudire, și secvență în timp, ne silește a rezuma ultimele concluzii ale esteticii lui Platon, care până azi, a rămas fundamentală.

Ideea, e realitatea supremă, și din unirea ei cu primitiva și pasiva materie iese lumea sensibilă, care în felul cum ni se prezintă, ne arată evident cele două naturi din care a fost plămădită ; ea e un amestec de bunuri și rele, după cum în ea sunt închegate perfecția ideii și imperfecția materiei.

Dar ideea, introducând în lume realitatea, e în același timp o cauză necesară a *frumuseții*, deoarece frumosul e simetria și ordinea [1]. Ideea, supunând haotica materie, prin chiar aceasta a introdus splendoarea frumosului în lumea, ce-ar fi rămas moartă, fără de ea.

Din aceste premise s-au derivat următoarele concluzii, ce au pasionat pe gânditori în curs de veacuri întregi :

1. Dacă frumosul rezidă în idee, atunci arta, al cărui scop e realizarea frumosului, nu poate fi cu adevărat de valoare, decât atunci când, prin tehnica ei, scoate cât mai bine, în relief, ideea și elimină elementele materiale. *Arta nu poate fi, deci decât idealistă.* „Imitația" artistului se mărginește numai în a prinde câteva note reale, prin ajutorul cărora i se sugerează spiritului, ideea tipică ce se ascunde sub ele [2].

2. Dacă arta dă *intuiția ideii, atunci* în conștiință, sentimentul estetic, trebuie să fie simțit, ca ceva cu totul deosebit de celelalte operații logice sau sentimente, de oarece toate acestea tind, la cunoașterea lumii externe și sensibile, iar nu la principiul acestei lumi, adică la idee.

De acea Platon, compară „admirarea frumosului", cu un fel de *delir*, mania, prin care sufletul se identifică cu însăși obiectul extern. Artiștii simt în ei, tot cutremurul *amorului pur*, toată pasiunea uitării de sine, absoluta lor fuzionare cu frumosul din afară, încât în operele lor de artă, dezvelesc un *colț* al lumii senine și eterne, al lumii cerului [3].

---

1 De aici definiția : *metriotis ke simetria kalos* (Fileb, 65), și invers *oll esthiros olo ti plin tis amitrias pantahu sinidos or genos* (Sofistul, 357).

De asemeni, ARISTOTEL consideră simetria ca un element al frumosului și o definește : „ceea ce pune unitatea acolo unde nu era".

2 Arta e definită, astfel, în *Banchetul :* face să treacă din nonexistență, în viață, ceea ce nu era mai înainte.

3 Distincția subiectivă dintre emoție estetică și celelalte emoții comune a trecut în toate sistemele filosofice de o reală valoare. KANT, SCHOPENHAUER, SPENCER au susținut-o cu vigoare.

Sub influența acestor opinii, P. *Sourian,* (în *„La suggestion dans l'art)* compară emoția estetică cu o sugestie hipnotică, ba-

Acestea fiind ultimile rezultate la care ajunsese știința estetică, în Grecia, pe vremea lui Plotin, să vedem cum se repercutează ele în filosofia sa.

Pentru lectorul puțin atent al *Enneadelor*, cartea *Peri tu kalu* a lui Plotin, apare, ca o reproducere — fără nici o originalitate — a vederilor estetice emise de Platon [4].

Cu toate acestea e ceva nou, sau cel puțin o scoatere în relief a ceva, care nu fusese bine clarificat, nici adânc discutat de Platon, și anume : rolul sufletului creator în artă. Nuanța aceasta psihologică lipsește la întemeietorul esteticii și e un adaos al lui Plotin.

Să expunem acum, bazați pe texte, teoria lui Plotin : Ca și Platon, el pleacă, în analiza sa estetică, de la definiția frumosului obiectiv, adică de la cunoașterea condițiilor ce trebue să le împlinească un obiect pentru ca, perceperea lui, să deștepte în noi, admirarea estetică.

Condiția primordială a frumosului, e, participarea obiectului material la o formă inteligibilă. „Atâta timp cât un obiect fără formă, dar capabil prin natura sa de a primi o formă *inteligibilă* sau *sensibilă*, rămâne *fără formă* și *fără rațiune*, e urât... Unindu-se cu materia, forma coordonează diversele părți care trebuie să compună unitatea, le combină și prin armonia lor, produce

---

zat de faptul că ambele au o notă comună : uitarea de sine și ridicarea deasupra actualității și prezentului.

Constatăm apoi că Platon în estetică, e *mistic* ca și Plotin, ceea ce nu scade valoarea celui dintâi ci o ridică pe a acestuia din urmă. Se poate vedea de aici, că ar fi o mare ignoranță, a compara misticismul filosofic al neoplatonicilor cu aberațiile „mistice" ale literaturii decadente.

4 Astfel, *Charles Léveèque* în cartea „Science du beau", în capitolul istoric rezervat lui Plotin, scrie : Plotin admet une musique inteligibile et une harmonie idéale ; il croit à une architecuture inteligible et a un type idéal de la maison. Mais on doit reconnaître que surt tous ces poins il n-a rien ajouté a l'esthétique platonicienne ; au contraire il l'affablit presque toujours en la reproduisant" p. 461, t. II. Vom vedea în studiul nostru, până unde e adevărată opinia acestui estetician. De altminteri acest autor de valoare comite o eroare, afirmând că Plotin e *panteist și fatalist* pe când Stoicii sunt criticați cu cerbicie de el, tocmai pe această temă.

un *lucru unitar*. Pentru că e *una* (forma), trebuie ca lucrul modelat de ea, să fie *unul*, atât cât poate fi un obiect compus. Când un astfel de obiect este ajuns la unitate, frumusețea rezidă în el, și ea se răspândește părților, ca și totului. Când întâlnește un tot ale cărui părți sunt perfect asemănătoare, ea se răspândește într-un mod uniform. Astfel se manifestă, când într-un edificiu întreg, când într-o piatră singură, în produsele artistice ca și în operele naturii. *Astfel corpurile devin frumoase prin participarea la o rațiune, care le vine de la Dumnezeu*" [5] Mai departe, *în Enneada a cincea*, Plotin reia din nou această teorie *idealistă imanentă*, și zice: „Să ne închipuim două bucăți din marmură, așezată una lângă alta, una necioplită și fără nici o urmă de artă, cealaltă modelată de dalta unui scluptor, care a redat statuia unei zeițe, unei Grații sau Muze, spre exemplu, sau statuia unui om, și nu a unui anume individ, ci a unui om, în care arta ar fi reunit toate nuanțele de frumusețe ce le oferă diferiților indivizi. După ce a primit de la artă *frumusețea formei*, a doua marmură va apărea mai frumoasă, nu din cauza esenței sale, care e o simplă piatră, (dacă n-ar fi așa, atunci cealaltă bucată ar fi tot așa de frumoasă) ci în virtutea *formei* ce a primit-o de la artă" [6].

Din citatele acestea, se desprinde cu ușurință, fondul teoriei lui Plotin. Un obiect, după el, nu poate impresiona estetic, nu poate produce acea contemplare senină și dezinteresată caracteristică emoției artistice, decât atunci când manifestă — grație tehnicii artistice, — *o idee generală*, și elimină, din conținutul lui tot ceea ce e individual, și actual, tot ceea ce este legat de o particularitate a momentului sau a locului.

Acest ideal (și implicit, această definiție a operei de artă), era susținut de Platon, și de la acest mare filosof,

---

5 ENN. I, c. VI, 2 (p. 87, I. t. grec și p. 102 I. tr. fr.). În estetica lui Plotin, constatăm că sunt lăsate pe un plan inferior, condițiile formale frumosului: simetrie, proporție, echilibru, etc; și în aceasta, se deosebește de Stoici care reduceau frumosul, exclusiv numai la condițiile formale.

6 ENN. V. c. VIII, 1 (p. 231. II, t. grec și p. 107, III, tr. fr.).

el apare — trecând prin Plotin — în toate sistemele de estetică de o reală valoare [7].

Cucerirea frumuseții eterne, după reprezentanții rasei ce își făcuse din frumos un cult, se realizează prin treptata alungare a brutalității materiale și sensibile, pentru ca astfel frumosul pur să strălucească, după cum diamentul trebuie curățit de pământul ce-l acoperă, pentru ca apoi, rămas el însuși, să sclipească. Încet-încet, artistul, printr-o imitație *personală* a realității, alungă ceea ce umbrea sclipirea frumosului etern, și prinde astfel, în marmură sau în culori, în sunete și vorbe, acea idee ce vine din lumea cerului senin.

Arta adevărată nu poate fi decât idealistă. „Dacă se încearcă a se înjosi artele, zicând că pentru a crea, ele imită natura, răspundem, mai întâi, că natura existențelor (reale și sensibile) e ea însăși imaginea altor esențe ; apoi că artele nu se mărginesc la a imita obiectele ce apar înaintea privirilor noastre, dar că ele se ridică până la rațiunile ideale din care derivă natura obiectelor ; în sfârșit, că crează multe lucruri, prin ele însele, și că adaogă ceea ce lipsește din perfecția obiectului, deoarece posedă în ele însele frumusețea. *Fidias pare a fi reprezentat pe Jupiter, fără a arunca nici o privire asupra lucrurilor sensibile, închipuindu-l astfel ca și cum ar apare, dacă ar sta vreodată înaintea ochilor noștri*“ [8].

Arta fiind o întrupare a ideii, și frumosul, fiind un produs al *ordinii*, e natural, ca sfera noțiunii „estetic“ să fie mult mai largă, comparativ cu aceeași noțiune la noi, cei moderni. Pentru anticii Platon și Plotin, toate faptele bune, toate virtuțile, orbitoarea fulgerare a Binelui suprem, constituiesc o parte integrantă a frumuseții, căci orice triumf al ideii asupra haoticei materii, produce prin chiar aceasta, frumusețea.

---

7 Astfel TAINE, deși plecă, în studiile sale estetice, de la alte premise decât metafizicul Platon sau Plotin, ajunge totuși la aceeași concepție a operei de artă, deoarece și după el, o astfel de operă trebue să conțină și să reprezinte idei generale, tipuri, și nu particularități („*Philosophie de l'art*“. *T. II, p. 273 seqq*).

8 ENN, V, c. VIII, 1 (p. 231 — 233, t. grec și p. 108, III. tr. fr.).

Noi admirăm, astfel, estetic, nu numai o statuie sau un tablou dar și o faptă nobilă, un sacrificiu sau o mare inteligență. „Nu e nici-o figură, nici-o culoare, nici-o mărime oarecare [= când admirăm aceste lucrări], ci e acel suflet invizibil [fără culoare], care posedă o înțelepciune de asemeni invizibilă, acel suflet în care se vede strălucind splendoarea virtuților, când se descoperă în sine sau se contemplă la alții, mărimea caracterului, justiția inimii, curata stăpânire de sine, valoarea unită cu un mers hotărât, calmă, netulburată, și mai presus de toate, inteligența, asemenea lui D-zeu și strălucitoare de lumină“ [9].

Astfel „frumosul“, se confundă cu „binele“, inclinarea spre fapte bune cu admirarea estetică ; pe când „urâtul“ se amestecă, până nici nu se mai poate deosebi, cu josnicia morală.

Dar admirarea estetică, nu numai că e o preparație morală, — în același timp e și o *metodă metafizică*, o cale de a putea pricepe Binele suprem, căci entuziasmul artistic, are în el acel avânt ce trece dincolo de materialele nevoi ale omului, și deschide astfel artistului o cale, prin care se poate urca până la Principiul divin.

Zeul e „Frumosul în sine“, și cine are în el darul de a putea să guste frumosul artistic, prin chiar aceasta a înțeles ceva din natura intimă a Principiului creator [10].

Factorul antropologic în estetica lui Plotin. Din studiul făcut până acum, asupra esteticii neoplatonice, reiese marea ei asemănare, care merge, am putea zice, până la o identitate perfectă cu estetica lui Platon. Totuși Plotin nu e lipsit de originalitate, nici în această parte, care recunoaște, că e cea mai puțin originală.

---

9 ENN. I, c. 5 (pag. 90, I. t. grec. și p. 105. tr. fr.). Tot aici, puțin mai departe : „Să închipuim un suflet urât : el va fi supus necumpătării, nedrept, pradă la o mulțime de pasiuni tulburat, plin de teamă din cauza nimicniciei lui, plin de invidie, din cauza josniciei sale ; el nu se va gândi decât la lucrurile vii și trecătoare ; va fi stricat cu totul, nu-i va plăcea decât voluptățile murdare ; nu va avea altă viață, decât senzuală, și-i va plăcea nerușinarea lui chiar...“

10 ENN. I, c. VI, 7 (p. 93, I, t. gr. și 109, tr. fr.).

Stilul lui Plotin, cel puțin, pune în altă lumină, estetica lui Platon; în locul expunerii calme, Plotin, întrebuințează un ton inspirat, un avânt extraordinar, și prin acest stil și prin acel ton, se întrevede și mai bine personalitatea aleasă, și natura artistică a misticului filosof. Pe lângă originalitatea stilului, însă, găsim în Plotin, ceva nou, o notă care îi aparține lui, și anume: rolul dat *omului* în creația artistică. Pentru Platon, frumosul fiind o participare a ideii eterne în materia pasivă, e o creație divină, în care omul nu e decât un simplu mijloc, pe când la Plotin, sufletul inspirat al artistului, natura rafinată a estetului, produce monumentala operă de artă. În locul concepției lui Platon, care forma din artă un produs rece și străin omului, Plotin, pune ca un fundament al frumosului, inspirația, și căldura sufletului încântat de visul frumuseții. Autorul și admiratorii în artă sunt cei ce simt în ei, inspirația propriului lor suflet, și fără de ei arta nici n-ar putea să existe [11] „[Formal nu se găsește în materia statuii. Era în gândirea artistului înainte de a intra în marmură, exista în el, nu pentru că avea ochi și mâini, dar pentru că participa la artă“ [12].

Vedem, deci, că estetica neoplatonică introduce un element nou, dând mai mult rol spiritului în cercetările estetice; și nuanțează într-o culoare mai pronunțat *spiritualistă*, estetica lui Platon [13].

Ar fi acum o interesantă întrebare, următoarea: Inovația lui Plotin poate fi considerată, cu adevărat, ca un progres filosofic? La aceasta s-ar răspunde într-un mod indubitabil, că *da*; și iată de ce: Una din obscuritățile teoriei lui Platon, e tocmai *originea ideilor*. Din cauza acestei obscurități s-au putut forma mai multe sis-

11 Textele sunt numeroase prin care se poate documenta aceasta ipoteză: „Sufletul cunoaște frumosul printr-o facultate specială căreia i se dă putința de a aprecia tot ce privește frumosul... Adesea sufletul pronunță (parerea), comparând obiectele cu ideea frumosului ce o are în el însuși, și luând această idee drept regula hotărârilor sale“. (ENN. I, c. VI, 3).

12 ENN. V, c. VIII, 1 (p. 231, II, t. gr. și p. 107, III, tr. fr.).

13 De aceea este și aprobat în totul, în această privință de spiritualistul *Lévèque* (în cartea citată, vol. II, p. 447—8).

teme filosofice deosebite căci pe tema originii ideilor, s-a născut peripatetismul și întrucâtva, neoplatonismul; așa încât, putem afirma, că estetica academică are tot aceleași virtuți și lacune ca și întreaga metafizică ce-i servește drept bază. Soluția spiritualistă, dată de Plotin, e deci bine venită, căci rezolvă un punct obscur din o fundamentală problemă a predecesorului său.

Această constatare, însă, elimină părerea celor ce consideră pe Plotin, ca un simplu continuator, șters și impersonal al lui Platon.

Condițiile formale ale frumosului. Pentru ca un obiect extern să ne poată emoționa estetic, trebuie, nu numai să împlinească condiția esențială de a reda o idee-tip, dar să aibă și alte calități *de formă,* tocmai pentru ca acea idee tip, să poată fi evocată.

Arta, prin urmare, pe lângă un *ideal,* trebuie să aibă o *tehnică.* Proporționalitate și simetrie, echilibru și ritm, ordine și varietate, unitate în varietate, toate aceste procedee concrete, sunt elemente absolut necesare unei opere de artă. Plotin recunoaște aceasta. Dar ceea ce combate el, ca filosof idealist — e credința că aceste condiții formale ar putea, *ele singure,* să formeze o operă de artă și să deștepte în noi o adevărată emoție estetică [14].

„Oare proporția părților relativ unele cu altele și relativ cu totul, unită cu grația culorilor, constituie frumusețea, care se adresează ochilor ? În aces caz, frumusețea corpurilor în general consistând în simetrie și dreaptă proporție a părților lor, ea [frumusețea] nu s-ar putea găsi în nimic simplu, nu ar putea să apară cu necesitate de cât în ceea ce e compus. Totalul va fi singur frumos, părțile nu vor avea ele însele nici o frumusețe; ele nu ar

---

14 *Lévèque* afirmă: „Plotin a avancé quelque part que la proportion n'est pas une des conditions nécesaires de la beauté, et nous prétendros le contraire". Op. cit. II. 448. Plotin a afirmat necesitatea acestor condiții, dar nu exclusiva lor importanță, și deci e mai drept atunci când scrie: „Mais Plotin se dément parfois lui-même, et si l'on regarde non pas aux accidents, maix aux habitudes de sa pensée, on reconnaîtra que la proportion est à ses yeux un des éléments essentiels de la belle forme".

fi frumoase decât puse în raport cu totul. Va trebui să se susțină de asemenea, că ceea ce e simplu n-are frumusețe. Totuși într-o frumoasă armonie, fiecare sunet, chiar stingher, are frumusețea sa proprie... Cum să nu fim convinși atunci, că proporția nu e frumusețea în sine, dar că împrumută, ca însăși frumusețea de la un principiu superior ?... [15].

Combaterea lui Plotin e pe deplin justificată, căci e o erezie estetică, reducerea artei la o pură simetrie și proporționalitate. Dacă ar fi așa, atunci „arta decorativă", policromia arabescurilor, decadentismul stilistic în literatură, ornamentațiile în sculptură, ar fi acestea singurele opere de artă. Pentru a combate o astfel de greșită înțelegere a artei, nu trebuie să fie cineva estetician idealist, ci simplu cunoscător în materie estetică ; și oricine admite „expresia" în artă, trebuie să fie de părerea lui Plotin, și să creadă, împreună cu el, că arta are o altă menire decât a fi o artificialitate puerilă sau un simplu produs de dibăcie musculară [16].

Plotin deci, nu combate, decât *exagerarea* importanței condițiilor formale ; recunoaște însă necesitatea lor relativă. De altminteri, trebuia să admită condițiile acestea, întrucât pentru el, ele sunt derivate din condiția internă a artei, de a cuprinde o *idee*, și orice artist care a înfrânt pasivitatea materiei și a dat viață amestecului mort al corporalității brute, involuntar, a introdus ordinea și proporția în produsul său artistic, însă tocmai pentru a ajunge aici, a trebuit să țină seamă de condițiile materiale.

---

15 ENN, I, c. VI, 1 (p. 85, I, t. grec și p. 100 — 1, I, tr. fr.).

16 Aceasta și face superioritatea artei în care se evocă pasiunile omenești. Dar nu se poate susține o astfel de artă fără o prealabilă critică a artei reduse la simetrie. Estetica lui Plotin e deci un necesar complement artei expresive, așa cum o definea, de exemplu, SOCRATE V. *Memoriile lui XENOFON*, cart. III. X. (Aici Socrate critică pictura neexpresivă a lui Parrahasius din Efes ale cărui obscenități picturale, cum era scena dintre Meleagru și Atalanta, trebuia să placă firește pe vremea decadentului Tiberius cum afirmă SUETONIUS : *Tib.* XLIV).

Caracteristica psihică a emoției estetice. După ce Plotin a arătat, care sunt condițiile externe ce trebuie să le împlinească un obiect din lumea din afară, pentru ca el să fie destoinic a deștepta în noi emoția plăcută estetică, ajunge la definirea acestei emoții, privită în ea însăși, indiferent de cauzele ce o pot produce, și la caracterizarea ei, în deosebire de celelalte stări afective ale omului.

După Plotin, emoția estetică, e o ridicare metafizică, a omului. În limbajul său inspirat și în stilul său patetic, el compară această emoție, cu un entuziasm sfânt, în care omul simte cum din el mor încet-încet toate nimicniciile vieții materiale și se înalță spre „țara lui" eternă.

„Înaintea lucrului frumos, sentimentele ce trebuie să le ai, sunt admirația, o dulce ațipire, dorință, amor, un avânt amestecat cu plăcere" [17].

De aceea artiștii sinceri disprețuiesc nimicurile vieții zilnice, precum și invers, toți cei care știu să se înalțe deasupra prezentului, sunt *artiști*.

Muzicantul, care se transportă pe acorduri de sunete într-o lume superioară ; amantul, care iubește fără prihană, frumusețea liniilor corpului femeii sau efebului ; filosoful, care privește cu seninătate lucruri de suflet, nesfârșita perindare a acelorași lucruri în eternitatea timpului ; toți și fiecare în parte sunt artiști, căci toți simt în ei, dulcele fior al contemplării estetice, și cu toții au împlinit cea dintâi și cea mai mare din condițiile emoției artistice : au visat o lume superioară aceleia în care trăiesc [18].

Constatăm astfel, că, după cum din punct de vedere obiectiv, frumosul, se poate întrupa nu numai în obiectele de artă, dar și în acțiunile conduitei drepte și cu modul acesta se confundă cu moralitatea, tot astfel, din punct de vedere subiectiv, emoția estetică, se identifică cu toate emoțiile nobile și superioare, prin care un om se ridică deasupra materialelor nevoi și aspiră la cer.

---

17 ENN. I, c. VI, 4 (p. 89, I, t. gr. și p. 104, I, tr. fr.).

18 Vezi despre tipurile artistice ale muzicantului, amantului și filosofului. ENN. I, c. III, 1 — 3.

Concluzii estetice. După Plotin, emoția estetică se poate defini : identificarea obiectului cu subiectul ; căci în astfel de emoții, omul identifică ideea de frumos din mintea sa, cu realitatea frumosului din afară. Astfel fiind, entuziasmul estetic nu se produce cum susținea Academia, din cauză că spiritul percepe *ideea,* ci, din cauză *că se* identifică ideea *sa* de frumos, cu ceea ce se simte reprezentat în afară. Ideea trece, din mintea artistului, în piatră, sau în lemn, în culori sau sunete, și deci, după cum trebuie ca să existe un spirit care să reprezinte ideea, tot astfel emoția estetică în sine, e, un produs al colaborării energiei psihice a omului cu realitatea sensibilă [19].

Această nuanță spiritualistă ce intervine ca o notă explicativă, atât în definiția obiectului de artă în sine cât și în emoția internă estetică, repetăm, e una din inovațiile originale ale lui Plotin și în același timp o cucerire însemnată în domeniul filosofic.

Plotin, fără a fi deci un estetician *original* în felul lui Platon, nu e cu toate acestea un servil și pasiv discipol al filosofului ce a întemeiat știința frumosului.

Și a fi demn de Platon și de Grecia, când e vorba de frumos, e o notă bună pentru un estetician.

---

19 ENN. V, c. VIII, 10... Aceia care îmbătați de acest dulce nectar (al emoției estetice), au sufletul lor, pătruns de frumusețea lumii inteligibile nu sunt simpli spectatori : obiectul contemplat și sufletul care contemplă nu sunt atunci două lucruri exterioare, una de alta ; dacă sufletul are o privire pătrunzătoare, găsește în el, obiectul ce-l contemplă..." (p. 244, II, t. gr. și p. 126, III, tr. fr.).

CARTEA A VII-A

MORALA

Observând evoluția gândirii filosofice în cursul timpului, constatăm că, — cu foarte rare excepții — orice sistem metafizic are un complement etic, și că toți marii gânditori, un Platon și un Kant, au format din morală, obiectul preocupărilor lor.

Această constatare, scoasă dintr-o observare istorică e, de altminteri, întărită printr-o argumentare a priori, căci filosofia fiind știința vieții omenești în expansiunea cea mai înaltă a ei, e natural, ca o parte însemnată din ea, să fie rezervată acelei științe care își propune a orienta pe om în mijlocul semenilor săi. Iată de ce, orice morală are la bază un sistem metafizic, un fel de a pricepe și explica întreaga natură. Sunt, desigur, și morale care nu au la temelie, un sistem general metafizic, dar acestea sunt încercări care nu trăiesc decât clipa unei trecătoare „noutăți".

Acum din moralele *filosofice*, singurele valabile, unele, concep ultimul scop al vieții ca o purificare a omului de toate acele porniri pe care le poate avea și ființele așezate în josul lui pe scara animalității, altele, consideră pe om ca o existență în sine, și recunoaște, ca ultim scop al vieții, fericirea lui.

Etica lui Plotin, derivată din întregul său sistem filosofic, face parte din prima categorie de morale, din acelea care închipuiesc omul ca un reprezentant al principiilor superioare și străine lumii prezente.

Omul, după Plotin, nu poate avea alt scop în viață altă preocupare de tot momentul, decât aceea de a se identifica cu principiul divin. De aici, deci, se deduce, *disprețul materiei* și practica *purificării* sufletului, pentru ca astfel omul, dezrobit de materia brutală, să-și poată realiza ultimul său scop și singura sa speranță : de-a fi odată întors în lumea curată a inteligibilelor.

Cu necesitate, deci, practica morală a omului trebuie să fie disprețul materiei, căci orice rău este material, și orice materie e rea.

De ce aceasta ? Pentru că materia, — fără a fi existența antagonistă a ideii în dualismul lui Platon — e, totuși, *ultimul grad al binelui,* e produsul istovirii principiului creator. Prin urmare, e un antagonism actual între *materie* și *formă* și indiferent dacă *originea lor e comună,* destul că *acum,* un principiu (forma) și-a păstrat toată energia și curățenia inteligibilelor, pe când celălalt principiu (materia) și-a pierdut aproape *tot, din* caracteristicile *divine.*

Deci *datoria* omului, e, să alunge *materia,* prin orice chip, pentru ca astfel să se poată apropia de lumea inteligibilă.

Dar, să nu se creadă, că *forma în sine,* adică simbolul idealității dezrobite de materie poate fi, în ea însăși, un *bine.* Forma nu e „un bine", decât în măsura în care ea reflectă *adevăratul și absolutul bine,* ce se găsește consubstanțial în D-zeu.

Moralistul care s-ar opri la principiile ideale ca ultime *rațiuni etice,* ar greși, după Plotin, căci ar lua ceea ce e derivat, ca primitiv, copia drept original.

Morala lui Plotin — deși e o morală de sacrificiu și de abnegare — nu seamănă cu moralele de același fel, din antichitate, căci nici Stoicii, nici Platon, nu au insistat asupra singurului scop și adâncului înțeles al jertfei, care e, tocmai, identificarea cu singurul Zeu, cu Bunătatea absolută.

Chintesența moralității, e, deci, avântul necontenit către Ființa Eternă, spre binele divin. „Fiecare inteligibil

este prin el însuși ceea ce este, dar nu devine de dorit, decât atunci când Binele îl luminează și colorează... De îndată ce sufletul simte influența Binelui, se mișcă, intră în delir, e împins de dorință, și amorul naște în el... De îndată ce simte dulcea căldură a Binelui, el (sufletul) ia forțe, se deșteaptă, își deschide aripile, și în loc de a se opri ca să admire inteligența care e în fața lui, se ridică, prin ajutorul reminiscenței, la un principiu mai înalt încă, (la Primul)..." [1].

Etica lui Plotin se distinge, astfel, de intelectualismul Stoicilor [2], și se apropie mai mult de creștinism.

Dar, oricare ar fi nuanțele de deosebire între etica lui Plotin și celelalte etici *de sacrificiu*, e cert că între stoicism, Socrate, Platon, creștinism, Iulian și Plotin sunt înrudiri logice, au note comune reciproce, și toate, și toți au aceeași *metodă* de perfecționare etică. Formula care ar putea să le subsume pe toate aceste sisteme morale, ar fi : împlinirea *datoriei* pure, disprețul ispitelor sau poftelor trupești și închiderea omului în sine însuși.

Dintre toate aceste morale, însă, cea care este mai apropiată de neoplatonism, e morala lui Platon, căci toate celelalte morale admit virtutea ca *un mijloc mai mult decât ca un scop*. O privire sintetică asupra evoluției problemei virtuții, ne va învedera aceasta.

Cel dintâi moralist, *Socrate*, e departe de a avea o înaltă concepție filosofică, deoarece regulile morale, la el, sunt simple metode *utilitare*. Omul trebuie să fie virtuos, pentru că astfel reduce din numărul poftelor, și prin aceasta chiar, va fi fericit [3].

---

1 ENN. VI, c. VII, 22 (p. 452—3, t. rgec și p. 452, III, tr. fr.).

2 CRESSON (în *„La morale de Kant"*) consideră stoicismul ca un eudemonism ipocrit, deoarece idealul „înțeleptului", e disprețul durerilor și plăcerilor, tocmai pentru ca el să poată fi fericit. Mai ales în timpurile nesigure ale decadenței romane, doctrina disprețului durerii era o binevenită consolare.

3 Aceasta cel puțin, e morala ce răsare din *Memoriile* lui XENOFON, care pentru cunoașterea lui Socrate, în proporțiile lui reale, pare a fi un izvor mai sigur decât metafizicul

Din morala lui Socrate, a ieșit într-un mod logic, cinismul și apoi stoicismul. Pentru Stoici, — reprezentanții cei mai autorizați și mai cunoscuți ai moralei *sacrificiului,* — rațiunea are primatul tuturor celorlalte facultăți. Prin rațiune, astfel, *poate* și *trebuie* să se purifice sufletul, de toate pornirile sentimentalității. Iar scopul ultim al acestei procedări morale, — deși lucrul nu e spus pe față de Stoici, — e ca omul să poată, prin această seninătate și echilibru sufletesc, *să fie fericit.* Toate maximele retorice și patetice, pe care literați artificiali, ca *Seneca* [4], sau literați fini, ca *Plutarch din Cheronea,* le-au scos în evidență, sunt expresii literare, care ascund totuși o tendință reală : preocuparea ca omul să *fie fericit.*

Moralistul cel mai de valoare în lumea veche, rămâne tot *Platon.* După el, omul moral, nu e acela care practică virtutea cu *intenția de a fi fericit,* ci acela care se jertfește pentru bine, iubește virtutea și își face datoria fără gândul răsplatei sau fără frica vreunei pedepse, și face *binele* fără nici o speranță, decât *binele însuși.*

---

adânc, Platon. Vezi „Memorile", cart. I, cap. V. VI, lauda frugalității, *pentru ca astfel,* omul să fie sănătos și fericit ; cart. II, cap. I : „Din ceea ce e cu adevărat onest și cinstit, zeii nu acordă nimic oamenilor fără muncă și griji". Utilitarismul moralei lui Socrate, e clar, pentru când admite ca izvor al socratismului, pe istoricul de bună credință, Xenofon.

4 De aceea toate maximele, mai ales ale lui SENECA, tind la stabilirea unei indiferențe și *ataraxii* producătoare de fericire : „Virtutea e înaltă, sublimă, și nu e nimic mare decât ceea ce e, în același timp, calm". *De ira,* cart. I, 16. „Propriu adevăratei mărimi, e, de a nu te simți lovit... astfel o stâncă imensă rezistă loivturilor neputinciosului cal". *De ira,* cart. III. 25. Ești mâhnit de soartă ? „Mulți ți-au trecut înainte ? Vezi că mai mulți merg în urma decât înaintea ta". *Ibid.,* c .III, 31. Combaterea voluptății din *De vita beata,* 7—8, arată mai mult preocuparea, că omul căutând plăcerea, tocmai atunci e nefericit, deci tot scopul acesta, e fundamentul conduitei.

De altminteri, apologia virtuții poate fi o temă retorică. Astfel SALLUSTIUS, care personal, numai model de moralitate nu ar putea fi citat, laudă cu multă căldură virtutea pură și disprețuiește, *el, averile.* „Nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis, virtus clara aeternaque habetur". *Conj. Cat.* I.

Morala aceasta, supra-omenească în înălțimea ei, a rămas fără pereche timp de secole întregi și a trebuit să vină un alt geniu, *Kant*, pentru ca ea să apară sub altă formă [5].

Plotin e, în morală, discipolul cel mai sincer și mai inteligent al lui Platon, astfel încât morala sa — tocmai din această cauză — se menține la o înălțime, la care una singură, după cum am văzut, s-a putut urca.

Criteriul moral. După ce am arătat care este idealul conduitei omenești, după Plotin, să analizăm acum opiniile sale asupra *măsurii* acelui ideal.

O chestiune, firește, de mare importanță în morală, e tocmai aceasta : care e *caracteristica psihică, coeficientul intelectual,* ce însoțește impulsiunea omenească spre bine sau spre rău ?

După care măsură se poate orienta un om, pentru ca să judece cu siguranță, că o anume faptă, e bună și cutare altă, rea ?

Această chestiune e fundamentală în etică și după soluțiile diferite date ei, sistemele morale s-au diversificat [6].

---

5 Creștinismul se apropie de moralele antice *purificatoare,* preconizând disprețul corpului. Găsim în PAUL (*Epist. sec. ad. Corinthios,* V. 6—8) : „Confidente igitur animo sumus semper, scimus nos dum adsumus corpore, peregre abesse a Domino... confidente autem, animo sumus, et gratius est nobis abesse potius ex corpore, et adesse apud Dominum". De asemeni și inimicul creștinismului, IULIAN, preconizează disprețul materiei. Conform acestei credințe, el interpretează într-un mod original, cultele și misterele antice. Astfel, rădăcina unei plante, e oprit să fie mâncată, pe când foile nu, deoarece — citățm pe *Adrien Naville* — „tout ce qui s'élève, tout ce qui tend vers le ciel symboliser clairement le dégagement de la matière, l'effort de l'âme pour briser les murs de sa prison et retourner à la patrie". („*Julien l'Apostat*", p. 152). Cf. și PERS, *Sat.* II, p. 249 din tr. Fr. Despois.

Totuși aceste morale purificatoare, nu accentuează clar, absoluta dezinteresare în ce privește *fericirea,* și tocmai această rolă de supremă renunțare, face valoarea moralei lui Platon.

6 Școlile intuiționiste în genere, admit o pornire *nerațională* în om, care îl conduce în viața morală. Kant, susține faimosul „imperativ categoric", care e o *formă* obligatorie înnăscută în om, și care clarifică categoric conduita omului. Contra acestor

Aristotel, socotește că *binele* se traduce sufletește prin *dorință*, cu alte cuvinte *dorința* însăși de a împlini o faptă, arată că scopul e bun [7]. E natural însă că acest criteriu e prea vag, căci e posibil a dori, — chiar *în sine și pentru sine*, — multe lucruri rele.

Contra acestei definiții, Plotin zice: „Să punem în dorința sufletului discernământul Binelui? Dacă ne încredem acestei afectații sufletești, declarăm că ceea ce este de dorit în sine e binele, însă atunci nu am căuta de ce binele este dorit“ [8]. Deci, trebuie să știm care sunt notele caracteristice ale faptei bune din punct de vedere *obiectiv*, precum și nuanța psihică ce însoțește înclinarea spre bine. Și lucrul acesta ni-l dă Aristotel. „Apoi sufletul nostru are mai multe dorințe, și acestea au diverse scopuri: cum vom deosebi, prin dorință, care e scopul cel mai bun?“ [9].

După Plotin, criteriul moral, adică caracteristica subiectivă a ideii de bine, se *reduce la conștiința gradului de purificare al unei fapte oarecare*.

După cum, deci, idealul moral, e, ridicarea deasupra materiei, tot astfel pentru conștiința momentană a omului, pentru judecata lui zilnică a ceea ce este bine sau rău, *purificarea*, adică măsura în care se depărtează de lumea materială, e busola, singură valabilă, a moralității omenești.

Morala lui Plotin, e, diametral opusă celei eudemoniste, de aceea, el însuși, ridică obiecții contra teoriei sale, ce le-ar putea înainta un eudemonist. „Când califică bunurile, nu e oare înșelat prin plăcerea ce i-o cauzează con-

---

morale aprioriste, cele utilitariste sau eudemoniste reduc *ideea de bine* și deci sentimentul sau impulsiunea omului în această direcție, la o habitudine, acum creditară.

7 „Binele e ceea ce este de dorit în sine și pentru sine...“ („Marea morală“, în Bouillet vol. III, 448).

8 ENN. VI, c. VII, 19 (p. 450, II t. gr. și p. 448—9, tr. fr.).

9 Ibid.

templarea lor ? Nu e oare din cauză că viața îi e plăcută, că îi dă numele de bine ?“ [10].

La aceasta Plotin răspunde : „Trebuie ca binele să fie dorit, dar nu pentru că e dorit e bine, ci pentru că e bine, de aceea e dorit“. Deci plăcerea, e cu adevărat un *coeficient al binelui,* dar nu e singurul *scop* al conduitei morale ; ea derivă din împlinirea unei fapte bune, precum însoțește și *înclinarea* spre astfel de fapte, dar e cu totul altceva, a recunoaște acest adevăr psihologic, și a crede că *scopul* vieții e plăcerea [11].

Prin urmare, hedonismul și morala virtuții se pot împăca, dacă se schimbă locul de unde se privește desfășurându-se conduita omului. Același om care e moral, e și fericit, pentru că are mulțumirea sufletească de a fi împlinit fapta bună, încât poți susține identitatea plăcerii cu justiția și binefacerea.

Dacă, însă, nu judeci *antecedentele* fericirii unui om și faci abstracție de moralitatea lui, atunci poți susține că *plăcerea* e scopul vieții. Dar aici, ar fi o lacună logică și de observație.

Plăcerea, e, un rezultat al bunătății, și un om nu trebuie să se gândească la plăcerea care *ar urma* împlinirea unei datorii, ci numai la acea *datorie.* Plăcerea e un derivat și un accesoriu, și e o eroare, repetăm, logică, a lua accesoriul, drept esențial.

Teza aceasta platonică [12] — care are meritul de a face mai omenească morala *virtuții pentru virtute,* — e, deci, aceea care a inspirat morala lui Plotin.

---

10 ENN. VI, c. VII, 14 (p. 444, vol. II t. grec și p. 456, III tr. fr.).

11 Poziția lui Plotin e identică cu a lui Platon. Pentru aceasta din urmă, plăcerea are un rol în conduita morală, deoarece însoțește și urmează faptele morale bune fără a fi însă un ultim *scop* al conduitei omului cum susțineau hedoniștii sau sofiștii.

12 Dialogul *Gorgias,* e cel mai interesant pentru problema de aici. În el se emite fraza clasică : *„Trebuie a face lucrurile chiar plăcute, în vederea binelui și nu binele în vederea plăcutului“,* (p. 78 din tr. fr. Bénard) care e cuvântul evanghelic,

În rezumat, deci, idealul vieții, e purificarea, atingerea formei, și ideii, pentru ca astfel să ne putem ridica la Binele suprem. Acum într-un mod accidental, — și firește spre marea noastră fericire, — împlinirea faptei bune, adică înălțarea deasupra lumii pământești, produce în noi o plăcere mai statornică și mai intesă, decât celelalte satisfacții ale simțurilor, care aduc puțin în urmă, dureri nereparabile. Însă, — și aceasta e de cea mai mare importanță pentru evoluția etică, — omul nu trebuie să se gândească la satisfacția ce-ar rezulta din împlinirea datoriei sale, el trebuie chiar fără de răsplată, să o facă, fără înconjur, fără rezerve și fără vreo speranță.

Această înălțime de vedere la care s-a ridicat Platon, a fost simțită de un spirit fin, ca Plotin și în timpurile noastre de o minte profundă, ca filosoful din Königsberg [13].

Libertatea morală. Știm care sunt opiniile lui Plotin asupra „libertății voluntare", și cum el rezolvă conflictul dintre libertatea omului și providența divină, pe de o parte ; dintre libertatea omului și determinismul universal, pe de

---

pentru orice morală a *virtuții dezinteresate.* Nu e vorba, sunt în acest dialog părți, care contrazic „virtutea pentru virtute". Astfel comparația cu butoaiele găurite — intemperantul și butoaiele întregi — omul sobru — servește ca demonstreze că intemperantul alergând mereu după plăceri, e nefericit, deci concluzia : fii sobru, pentru ca *să fii fericit* (v. XLVIII, p. 67 din tr. Bénard). Plotin formulează teza sa și a lui Platon, în ce privește raportul dintre plăcere și virtute astfel : „... Să examinăm dacă plăcerea trebuie să fie amestecată cu binele... Când Platon pare a susține că binele este compus din inteligență care e substanța, și din afecția (sentimentul), pe care înțelepciunea o impune sufletului, el nu afirmă că acest compus (din rațiune și plăcere), este *scopul* (sufletului), nici Binele în sine ; voiește numai să zică că inteligența este binele și că noi ne bucurăm de a o poseda". ENN. VI. cart. VII, 30 (p. 461, II, t. grec și p. 465, III, tr. fr.).

13 Iată un text documentar al comentariilor de mai sus : „Acum, dacă tot ceea ce am spus e drept, urmează, că printr-o ridicare generală se găsește binele propriu naturii unei existențe, că dorința nu face binele, dar că se naște din prezența sa, că aceia care împlinesc binele primesc ceva, și că plăcerea însoțește binele ; *dar atunci când plăcerea nu ar însoți binele, acesta nu ar trebui să fie mai puțin ales și căutat, pentru el însuși*". ENN. VI, c. VI 27 (p. 458, II, t. gr. și 461, III, tr.).

altă parte. Acum, vom releva un alt aspect al problemei acesteia, și anume raportul libertății cu virtutea. După Plotin, *omul poate fi liber și e, de fapt, liber în viață, însă numai când e liber, e moral. Această teză* — reluată în timpuri mai noi, de Kant — o susține Plotin plecând de la dogma *purificării.*

În ce constă superioritatea omului mare? În ridicarea lui deasupra materiei contingente și trecătoare, în curățirea lui de materialitatea ce păteză noblețea sufletului său.

Dar această purificare (recomandată și de mistere, și de peripatetici, și de Academie), nu se poate realiza, decât atunci când omul e liber de jugul prejudecăților și poftelor, iluziilor și deprinderilor, căci numai fiind *altfel*, decât ceea ce este *normal* să fie, poate deveni un martir, sau un erou, un sfânt și un virtuos.

Ideea, prin urmare, nu poate fi cucerită decât prin libertate, odată liber, omul poate să-și desfășoare energia închisă în sufletul său venit din altă lume [14], și să realizeze astfel virtutea, curată și dezinteresată.

Însă, după cum *ideea* nu poate fi realizată decât prin libertate, tot astfel această libertate sufletească, nu poate să existe, fără de-o *metodă intelectuală,* care constă în concentrația spiritului asupra ideilor.

Omul, deci, trebuie să fie liber (și concentrat în idee) pentru ca să fie moral. „Astfel noi nu considerăm ca dependent de noi decât ceea ce facem fără a fi constrânși de soartă, nici de necesitate, nici prin violența pasiunilor... De aici rezultă definiția, ceea ce depinde de noi este ceea ce depinde de voința noastră, ceea ce are sau nu loc, după cum voim“ [15].

---

14 Comp. SALLUSTIUS CRISPUS (în Belium Jugurthinum, I): „Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est; qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur, abunde pollens potensque et clarus est, neque fortunae aget; quippe probitatem, industriam alias artes bonas, neque dare neque eripere cuiquam potest. Sin, captus provis cupidinibus, ad inertiam et voluptates corporis persum datus, est perniciosa lubidine paulisper usus; ubi per secordiam vires, tempus, ingenium defluxere, naturae infirmitas accusatur“...

15 ENN. VI, c. VIII, 1 (p. 479, II, t. grec și 492—3, III, tr. fr.)

Viciul este involuntar și virtutea voluntară, deoarece omul numai când e liber, are voință ; deci în viciu, omul fiind supusul pasiunilor, nu are voință, și faptele sale sunt involuntare.

Strângând la un loc, răsfiratele opinii etice ale lui Plotin, închegăm următoarea teorie : Omul nu poate fi virtuos, decât numai când e stăpân pe faptele sale, căci numai atunci poate să se sustragă de la pornirile brute ale materiei ; — datoria primordială a omului, e, deci, de a ajunge la *libertatea psihică,* ajuns aici, moralitatea vieții sale, va fi o consecință firească.

Care e acum *metoda practică* prin care un om poate să devină *liber,* adică să se *purifice ?* Prin cultivarea *inteligenței* sale, răspunde Plotin : „Noi nu recunoaștem libertatea decât în acela, care dezrobit de pasiunile corpului, nu e determinat în actele sale decât prin inteligență. Noi raportăm, astfel libertatea la principiul cel mai nobil, la acțiunea inteligenței, privim ca libere în realitate deciziile față de care ea e un principiu, [privim] ca voluntare dorințele ce ea le ațâță“ [16].

Orice om, care va urma această „igienă intelectuală“, adică, va căuta să-și dezvolte și să dea o deosebită importanță vieții lui intelectuale, în deosebire de viața organică, va putea să devină *liber,* și cu modul aceasta virtuos, căci repetăm încă odată, pentru Plotin, virtutea nu e decât un alt aspect al libertății omenești.

Despre sinucidere. Apologeții sinuciderii, sinceri convinși, care dădeau, prin fapte, exemplul cel mai izbitor de puținul preț ce puneau pe viață, am numit pe stoici și pe adepții școlii lui Hegesias, găsesc în Plotin un adversar tot așa de convins și de sincer ca și ei.

E curios, dealtfel, faptul, că în istoria gândirii acei oameni care au insistat mai mult asupra nimicniciei vieții reale și pământești, tot aceeași, au combătut credința că omul trebuie să-și curme viața singur.

Pythagoras și Platon, Christ și Plotin, acești mari vizionari, pentru care lumea simțurilor e o iluzie degradantă,

16 ENN. VI, c. VIII, 3 (p. 481, II t. grec și p. 499, III, tr. fr.).

susțin totuși, că omul *nu trebuie* să se elibereze *el însuși*, de jugul cărnii și de legile lumii. Fiecare din acești gânditori, au motivele lor ; Plotin însă cel din urmă, s-a inspirat din toți cei care l-au precedat, a sintetizat și a modelat argumentele vechi, a adăugat altele, proprii lui, încât, teoria „sinuciderii" capătă, în *Enneade*, o definitivă combatere :

Iată acum *în ordine* argumentele întrebuințate de Plotin :

1. Cel ce se sinucide, are în vedere purificarea sufletului, prin libertatea de materia degradantă. Să ne întrebăm însă acum decă el își ajunge acest scop. Pentru ca sufletul să rămână pur și senin, trebuie ca *încet-încet* să se curețe de elementul material printr-o *purificare* continuă în cursul unei întregi vieți. Purificarea din această viață, e, deci, o preparație necesară pentru cine voiește a-și clarifica sufletul și a trăi iarăși în lumea eternă : însă, cel ce se sinucide, voiește, ca fără această preparație, fără necontenita și prelungita luptă a sufletului său, față de pasiuni, printr-o grabnică moarte, să capete cerul. Aceasta e o eroare și contra comiterii ei, trebuie să se ridice orice minte gânditoare.

„Nu trebuie a face să iasă cu violență sufletul din corp, de teamă ca el să nu iasă [luând ceva străin, adică trupul], căci în acest caz el, va lua acest element străin oriunde va merge... Trebuie din contră a aștepta ca corpul în întregime să se dezlipească într-un mod natural de suflet" [17].

2. Dar sinuciderea nu poate fi nici lăudată ca o energie nobilă, căci ea e efectul, nu al unei *impasibile* și *senine hotărâri*, ci se face sub impulsul unei tulburări sentimentale nepotrivite „filosofului". „Când se întrebuințează violența, corpul nu se dezlipește de suflet ci sufletul face

---

17 ENN. I, cart. IX ; „Despre sinucidere" (p. 115, I, gr. și p. 140—141, tr. fr.). Toate citatele de mai departe trebuiesc să fie raportate aici. Cu această ocazie observăm ca BOILLET în n. p. 140, I, afirmă că, în privința sinuciderii : „Plotin ne fait que résumer la doctrine exposée par Platon, dans le *Phedon*". Teza e aceiași, dar unele argumente sunt noi introduse de Plotin, și care nu se găsesc în dialogul citat.

o sforțare pentru a se smulge din corp și acest act se împlinește, nu într-o stare de impasibilitate, dar din cauza unei supărări, unei suferințe sau mânii".

3. Adeseori însă suferințele, bolile, distrug seninătatea minții, umbresc lumina inteligenței și din splendoarea vieții de altă dată, rămâne o noapte în suflet. Când un astfel de om, ar avea, pentru câteva momente, trista imagine a vieții lui actuale, nu ar avea dreptul, poate chiar și datoria, de a muri odată *cu totul* după cum a murit *în parte* până acum ? Față cu acest caz, Plotin, e un dulce consolator... „Mai întâi, zice el, nebunia nu poate să atingă pe cel înțelept ; în urmă, dacă îl ajunge chiar, trebuie să socotească acest accident în rândul lucrurilor inevitabile, care depind de fatalitate..." Privite toate lucrurile *sub specie aeternitatis,* cum ar zice un filosof modern, toate durerile omenești devin explicate, și revolta sufletească, e atunci un nonsens, față de oarba și fatala înlănțuire a universului întreg. Omul atunci se pierde în neantul universal al lucrurilor și în eternitatea timpurilor... iar durerile lui, oricât ar fi de *„ale lui"* sunt neînsemnate...

4. Dar afară de aceasta — și aici Plotin are o perfectă viziune a evoluționismului — cine știe ce poate fi în viitor ? Mâine poate vei fi altul, decât azi, și atunci ar fi nelogic, ar fi nedrept față de lumea în care trăiești, — precum e și contrar fericirii *de mâine,* — dacă *azi* te sinucizi. Așteaptă, căci orice scurgere de timp coincide cu un progres general al lucrurilor. Și pentru că în lumea eternă ocupi un loc potrivit celui pe care l-ai ocupat în această lume, de ce să nu aștepți a te ridica *cât mai sus* în acest vestibul al cerului, care e pământul ? „Dacă locul ce se poate obține acolo sus depinde de starea în care se găsește [un suflet], atunci când iese din corp, nu trebuie să se separe când e posibil încă a face progrese" [18].

18 Cunoaștem din *Viața lui Plotin, de Porfir,* cum filosoful de care ne ocupăm a oprit, pe Porfir însuși, de a se sinucide. LEOPARDI a format un dialog dintre acești doi filosofi în care se dă, într-o formă literară, ideile lui Plotin asupra sinuciderii. (Dial. XVI, p. 126. *Opuscules et pensées.* trad. fr. Dapples).

Cu aceste câteva considerații, închidem „morala lui Plotin", afirmând încă o dată, că deși originalitatea e mai mică aici, decât față de problemele metafizice pure, totuși în etica sa găsim un ton, o sentimentalitate, câteva argumente sugestive, proprii lui și străine Academiei, căci despre această mare școală e vorba ori de câte ori se pune în discuție personalitatea și originalitatea lui Plotin.

Fondatorul neoplatonismului poate fi considerat, deci, din toate punctele de vedere, — cu diferențe de grad, firește — ca o personalitate bine distinctă, a cărui apariție în lume a însemnat *o fază* în istoria gândirii omenești.

INDEX*

Academia, 32, 35, 36, 38, 46, 65, 83, 84, 91, 133, 203, 210, 225, 245, 257, 271.
Agamemnon, 33.
Adraste, 21.
Alexandru din Afrodisia, 35.
Alexandru Polyhistor, 90.
Alexandru, 21.
Alexandria (și Școala alexandrină), 14, 16, 20, 21, 37, 47, 82.
„Alcibiade" (dialogul), 17, 19.
Ammonius Hermioe, 16.
Ammonius Saccas, 16, 17, 19, 27, 28, 29, 193.
Amelius, 19, 20, 27, 56.
Amficlea, 21.
Antiochia, 17.
„Antoine (La tentation de Saint)", 131.
Antonin, 41.
Anteros, 41.
Anaximandru, 139.
Anaxagoras, 76, 136, 137, 138, 140, 149, 233.
Apamea, 41.
Appolon, 33.
Apollonius din Tyana, 100.
Aristotel, 17, 25, 27, 28, 35, 36, 37, 53, 54, 55, 77, 78, 82, 83, 84, 86, 90, 91, 93, 110, 117, 136, 137, 138, 140, 146, 147, 193, 194, 195, 196, 210, 226, 227, 228, 230, 239, 248, 264.
Arabia, 20.
Aristoxene, 196.
Ariston, 21.
Aristofan, 127, 171.
Archytas, 90.
Aspasia, 21.
Aspasius, 22.
Atticus, 21.
Atalanta, 225.
Atena, 15.
Atlantida (fabula), 20.
Augustin, 18, 42, 61, 70, 118, 119, 120, 148, 149, 154, 156, 159, 160, 167, 168, 173, 177, 191, 193, 194, 200, 204, 207, 210, 212, 213, 215, 216.
Averroes, 35.
Balbus, 96.
Barbier, 158.
Bardesan din Edesa, 153.
Basile (Sfântul), 118.
Beronicianus, 14.
Beza (Theodorus), 56, 213.
Berkeley, 117.

---

* El cuprinde numele persoanelor și școlilor filosofice, țărilor și orașelor, citate în cuprinsul cărții. S-au trecut și cărțile acelea în al căror titlu intră nume propriu. *Plotin* și *Enneadele*, lipsesu de la litrele respective, deoarece fiecare pagină cuprinde aceste nume.

Béchet, 120.
Bénard, 265, 266.
Bossuet, 120, 155.
Bouillet, 14, 15, 16, 18, 19, 23, 26, 48, 52, 55, 56, 57, 59, 66, 67, 82, 89, 92, 100, 102, 105, 116, 118, 119, 126, 134, 138, 147, 162, 167, 193, 196, 203, 206, 243, 269.
Bouillier, 206.
Bonnet, 206.
Boissonade, 14.
Boetius, 66, 203.
Brizeux, 180.
Bruno, 91.
Budha, 90.

Caton, 176.
Castricius Firmus, 20.
Campania, 17, 20.
Chaignet, 90, 92, 196, 209.
Cicero, 96, 97, 148, 183.
Chaldea (și Chaldaice) 184, 186, 209.
Christ, 24, 187, 268.
Clement din Alexandria, 90.
Clavier, 26.
Cleanthe (Stoicul), 96, 228.
Cousin, (V), 14, 15, 17, 19, 41, 72, 73, 82, 91, 131, 148, 191, 201, 209.
Constantin (împăratul), 41.
Comte, 51, 124.
Cratyl, 82.
Crates, 21.
Creștinism, 18, 19, 263.
Cresson, 261.
Creuzer, 17.
Croiset (Alfred și Maurice), 14, 16, 18, 19, 21, 41.
Cronius, 21.
Cynică (școala), 20.
Cyrill, 119.

Dante, 180.
Darwin, 111, 158, 241.
Daunou, 26.
Democrit, 140.
Descartes, 242.
Dicearch, 196.
Diodor din Sicilia, 184.
Dragomirescu (D-nul), 75.
Dionissos Zagreus, 128.

Elea (școala din și eleatism), 149, 159.
Egipt, 15.
Empedocles, 135, 136, 137, 159, 209, 233.
Enea din Gaza, 82, 209, 210, 212, 214, 215.
Ennius, 169.
Epicur (și epicureici), 133, 141, 156.
Eros, 41.
Eratostenes, 207.
Eschyl, 32, 34, 35.
Etiopieni, 184.
Euler, 192.
Eumenide, 34.
Euripide, 34.
Eubulus, 18.
Eunape, 14, 15, 18, 19, 41.
Eustochius, 20, 24.
Eustathe, 41.
Eusebius, 56.

Fabricius, 176.
„Fedon" (dialogul), 82, 132, 190, 191, 196, 201, 209, 210, 269.
„Fedru", 91.
Fileb, 100, 248.
Fidias, 251.
Fischer (Kuno), 76.
Filip Arabul, 17.
Filon Evreul, 22, 37, 47, 77, 87, 105, 130, 131, 132, 134, 152, 154, 207.
Filiponos (Ioan), 16.
Ficino (Marsilio), 42, 89.
Filolaus, 196.
Florența, 42.
Flaubert, 131.
Fonsegrive, 51.
Fourrier, 18.

Franck, 16, 105, 111, 130, 131, 152, 183, 184, 207, 213, 214.
Gaius, 21.
Gallian, 17, 196.
Gemina, 21.
Gnostici (și „contra Gnosticilor"), 106, 134, 152, 154.
Gorgios (dialogul), 209, 265.
Gordian, 17.
Greci (și Grecia), 22, 26, 32, 35, 39, 90, 186, 247, 249, 257.
Gréard, 175.
Gymnosofiști, 131.

Hassidim, 130.
Herennios, 16.
Hegel, 24, 53, 54.
Herodot, 33.
Heraclit, 56, 71, 96, 136, 158, 185, 209.
Helmont, (Van), 112.
Hercule, 218.
Herbart, 239.
Hieronym, 213.
Hippocrat, 196.
Hilaire (B.S.), 25, 54, 82, 90, 131, 132, 136, 137, 154, 194.
Homer, 33.
Holstenius, 19.
Hypparhia, 21.
Husson, 71.

Iesus (Isus), 76, 187.
Ioan (Evanghelistul, Barbarul), 56, 213.
India, 17.
Israël, 187.
Iudeea, 29.
Iulian Apostatul („Contra lui Iulian"), 42, 261, 263.

Jamblichos, 18, 41, 92, 156, 174, 203, 207, 209.
Janet, 155, 235.
James, 242.
Juvenal, 28, 127, 178, 180.
Jupiter, 171, 251.
„Jugurthinumm (Bellum)", 192, 267.

Kabbala (și Kabbalistica), 87, 105, 111, 131, 132, 154, 183, 184, 207, 213.
Köningsberg, 266.
Kant, 13, 61, 84, 172, 242, 248, 259, 263, 267.

Latantius, 134.
Lagrange, 229.
Lange (A.F.), 140.
Leopardi, 270.
Leucipp, 140.
Leconte de Lisle, 32, 35.
Leibniz, 29, 155, 157, 160, 162, 168, 170, 175, 198, 206.
Lémoine, 112.
Lévèque, 156, 174, 203, 209, 227, 249, 253, 254.
Longin, 21.
Luys, 234.
Lucretius, 111, 137, 138, 140, 154, 229.
Lucian, 184, 216.
Lycopolis, 15.
Lysimach, 19.

Maimon (Solomon), 130.
Marcellus, 20.
Manicheism (și Manicheiștii), 100, 102, 154.
„Macedonius (Scrisoarea către)", 174.
Martha, 175, 179.
Maspero, 184, 186.
Maistre (J. de), 167, 170, 173, 174, 177.
Matter, 154.
Mesopotamia, 17.
Medici (curtea), 42.
Megarici, 147.
Meleagru, 255.
Moderatus, 28, 92.

Naville (Adrien), 263.
Neron, 28, 175.
Nourisson, 42, 118, 119, 160.
Nemesius, 102, 193.

167, 177, 193, 194. 200, 204, 214.
Numenius, 19, 21, 27, 28, 92, 100.

„Oedip la Colonna", 35.
Olimpiodor, 204.
Olymp, 178.
Orfeu, 184.
Orient, 41.
Orfice (poezii), 17.
Orontius, 20.
Origenos, 16.
Orestes, 33.
Ovidiu, 29, 180.

Parisot, 18.
Paulin, 20.
Paul (evanghelistul), 67, 263.
Parrhasius din Efes, 255.
Parmenide, 82.
Persia, 17.
Peripatetici (și peripatetism), 21, 152, 245.
Pétersbourg (Soirées de St.), 167.
Petronius, 127, 179.
Pers, 180, 263.
Piat, 123.
Pierron, 54.
Pithie (oracolul), 32.
Platon, 17, 28 ,31, 32, 34, 35, 36, 37, 53, 61, 65, 67, 73, 81, 82, 83, 84, 86, 90, 91, 93, 106, 117, 126, 135, 147, 149, 150, 152, 159, 162, 167, 178, 190, 191, 192, 196, 201, 204, 207, 209, 210, 212, 226, 228, 247, 248, 249, 251, 253, 257, 259, 260, 262, 263, 265, 268.
Plutarch din Cheronea, 170, 174, 175, 176, 177, 187, 262.
„Plutus", 171.
Pommerol, 140.
Porfir, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 106, 127, 134, 203, 212, 214, 227, 270.
Poyard, 127, 171.
Proclus, 16, 17, 20, 128, 203.
Protagoras, 65.
„Prometheu înlănțuit", 32.
Pythagoras, 14, 28, 77, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 196, 209, 268.
Ptolemeu, 18.
Ptolemeu (platonicul), 207.

Regulus, 176.
Ribot, 235.
Roma, 17, 18, 28.
Romani, 186, 247.
Rogatianus, 20.
Rouvier, 239.
Rutilius, 176.

Sallustius (Crispus), 262, 267.
Scisset, 42.
Salonina, 17.
Sabinillus, 20.
Scaevola, 176.
Schelling, 29, 42, 70, 71, 77, 84, 117.
Schlegel, 131.
Schopenhauer, 42, 82, 164, 242, 248.
Schytopolis, 20.
Seneca, 175, 176, 262.
Septimius Sever, 15.
Sextus Empiricus, 184.
Serapion, 21.
Serapeum, 41.
Simplicius, 148.
Socrate, 13, 21, 24, 26, 31, 32, 65, 160, 173, 183, 255, 261, 262.
Sourry (I.), 187.
Sopater din Apamea, 18, 41.
Sofiști, 24.
Sofocles, 34, 35.
Sosipatra, 41.
Spinoza, 13, 48, 75.
Spencer (H.) 49, 51 ,172, 185, 241, 248.
Speusipp, 92.
Stobeu, 148.
Stagiritul, 35.
Steinhart, 243.

Stahl, 112.
Straton, 59.
Stoici (și școala Stoică), 77, 83, 86, 91, 95, 96, 110, 148, 155, 177, 183, 198, 203, 250, 260, 262.
Suidas, 14, 15, 19, 23.
Suetonius, 28, 255.

Talbot, 173, 184.
Taine, 251.
Terentius, 175.
Teofrast, 82, 137, 209, 210, 212, 214.
Tersit, 156.
Tertullian, 207.
Thrasyll, 28.
„*Theetet*“, 160.
Theodoret, 148.
Thibaut, 102, 193.
„*Timeus*“, 147.

Vacherot, 16, 18.
Valentin, 153
Voltaire, 157, 167.

Weber, 76, 90, 156.
Wolkmann, 199.
Wundt, 234, 239.
Wyttenbach, 14.

Xenecrat, 13, 92, 196.
Xenofon, 32, 46, 148, 173, 187, 255, 261, 262.
Xenofan, 32.
Zenon, 24, 96, 97.
Zeller, 32 ,33, 36, 65, 128, 135, 136, 137, 138, 141, 209.
Zethus, 20.
Zevort, 54.
Zohar, 111, 213.
Zoroastru, 17, 128.
Zoticus, 20.

CUPRINS

Prefața primei ediții 7
Prefață la ediția a III-a 11
Plotin. Omul și opera sa 13
Introducere 31
CARTEA I. *Triada ipostazelor* 43
Capitolul I. *Ipostaza binelui* 45
Capitolul II. *Ipostaza a doua: Inteligența* 76
Caracteristicile inteligenței, 77. — Inteligența și inteligibilele, 78. — Raportul dintre „ideile" inteligenței cu lumea materială, 81. — Finalismul redus la „idee", 84. — Locul „ideilor", 86. — Diferențele dintre „numere" și „idei", 87. — Plotin și Pythagoras, 90. — Rezumat, 93.
Capitolul III. *Ipostaza sufletului* 93
Animismul, 94. — Raportul istoric dintre animismul lui Plotin și animismul stoic, 96. — „Sufletul universal", 97 Raportul dintre „Sufletul universal" și „Sufletele particulare", 99. — Descinderea sfletelor „aici jos", 104. — Animismul fiziologic după Plotin, 109. — Rezumat, 112.
Capitolul IV. *Generarea ipostazelor* 113
Caracterizarea filosofiei lui Plotin, 116. — Tradiția creștină și ipostazele 118
CARTEA A II-A. *Metoda mistică* 121
Localizarea istorică a misticismului lui Plotin 129
CARTEA A III-A. *Cosmologia* 133
Materia 135
Izvoarele istorice utilizate de Plotin relativ la problema posibilului, 146. — Problema imanenței divinității în materie, 148. — Răutatea materiei . 149
Providența 152
Postulatul bunătății lumii, 154. — Ordinea din natură, 155. — Necesitatea răului, 156. — Principiul contra-

riilor și providența, 159. — Contradicția dintre viciu și providență. — Evoluția raportului dintre viciu și providență, 160. — Providența și sancțiunea morală, 169. — Comparație între concepția lui Plotin asupra providenței, cu a altor filosofi, 174. — Rezumatul discuției asupra providenței 177
Ipoteze cosmologice 178
Astrologia, 179. — Magia 184
CARTEA A IV-A. *Antropologia* 189
Nemurirea 189
Apreciere istorică a teoriilor lui Plotin asupra sufletului 202
Modalitatea eternității sufletului 204
I. Sufletul înainte de a intra într-un corp a avut o viață anterioară, 205. — II. Sufletul descinde în corp prin propria lui viață, 207. — III. Sufletul se mută în diverse corpuri, 210. — IV. Sufletul se întoarce în lumea inteligibilă 214
CARTEA A V-A. *Psihologia* 223
Clasificarea și analiza fenomenelor sufletești, 225. — Despre mecanismul senzațiilor vizuale, 229. — Rolul organului periferic, 231. — Finalismul senzațiilor, 232 Principiul general al cunoștinței sensibile, 233 — Memoria și imaginația, 234. — Atenția, 237. — Raționamentul, 240. — Emoțiile, 241. — Libertatea voluntară, 242. — Concluzii psihologice, 246. 247
CARTEA A VI-A. *Estetica* . . . . . .
Factorul antropologic în estetica lui Plotin, 252. — Condițiile formale ale frumosului, 254. — Caracteristica psihică a emoției estetice, 256. — Concluzii estetice 257
CARTEA A VII-A. *Morala.* 259
Criteriul moral, 263. — Libertatea morală, 266. — Despre sinucidere 268
INDEX 273

Lector : N. RÂMBU
Corector : N. RÂMBU

Tipărit la Imprimeria „Bacovia" Bacău, str. Mioriței nr. 27, sub cd. 5161-993.

EDITURA AGORA, IASI

ISBN 973 - 9147 - 08 - 9

LEI 1500